ANDRÉ NEHER

# EXILUL CUVÂNTULUI

DE LA TĂCEREA BIBLICĂ LA TĂCEREA DE LA AUSCHWITZ

## Preliminarii

Lucrarea de față face încercarea de a rupe Cuvântul prin Tăcere. Într-adevăr, nu este *Biblia* în cel mai înalt grad, Cartea Cuvântului? Nu prin mijlocirea *Bibliei* primit-a omul şi primeşte în continuare cuvântul lui Dumnezeu, cuvântul oamenilor, odată cu ecoul dialogului ce reînnoadă cele două rostiri înlăuntrul Legământului? O fenomenologie a *Bibliei* nu este oare, în însăşi esența sa, o fenomenologie a cuvântului?

Contestând, după cum s-ar părea, definiția pe care *Biblia* o dă sieşi, în răspăr cu tălmăcirile propuse acestei definiții veac după veac, scrierea de față este un rămăşag: făcându-l, am avut senzația că explorez, pe urmă că hotărnicesc şi identific un pământ nemaiştiut.

Neîndoielnic, de multă vreme tema tăcerii face parte dintre disciplinele consacrate studierii misticii religioase. Experiențele marcând sufismul şi yoga, descrierile lui Nahya-Ibn-Paquda, cele ale Sfântului Ioan al Crucii (Jean de la Croix) şi cele ale lui Maître Eckart, disciplina trappistă, toate acestea să nu ofere destule variante ale tăcerii, pentru a alimenta nişte studii susceptibile a li se repera, pe lângă conținutul etic, şi răsunetul metafizic? Cărți clasice, de felul celei a lui Max Picard *(Lumea Tăcerii*[1]*),* ori cărți polemice în genul aceleia a lui George Steiner *(Limbaj şi Tăcere*[2]*)* nu au promovat oare, de curând, tăcerea printre categoriile filozofiei generale? Iar analiza tăcerii nu devine, astfel, înlesnită în demersurile sale şi întemeiată în principiul său?

Neîndoielnic iarăşi, oare exegeții şi istoricii *Bibliei* nu menționează ei, sporadic, tăcerea, fie observând-o în anumite detalii ale experienței profetice, fie întâlnind-o, de astă dată nu într-un amănunt, ci cu toptanul şi vraişte, în anumite cărți biblice, cum ar fi aceea a lui Iov?

Nimeni, cu toate acestea, nu a stabilit încă, până acum, raportul organic dintre cele două teme: cea a tăcerii şi cea a *Bibliei.* Istoricii misticii sau fenomenologii tăcerii operează pe numeroase claviaturi, numai pe cea a *Bibliei* nu, aceasta părându-li-se, fără îndoială, accesorie sau neînsemnată. Cât priveşte istoricii *Bibliei,* nici unul dintre ei n-a avut nici ideea, nici îndrăzneala de a izola tăcerea şi de a o studia pentru ea însăşi. În cercetările lor, tăcerea nu e decât un epifenomen al cuvântului.

La pornire ignoram, aşadar, prin ce meleaguri şi cât de departe urma să mă ducă itinerariul meu, iar impresia mea dintâi a fost că eram singur.

Totuşi, pe parcurs, mi-am găsit nişte însoțitori. Unul, cel aflat numaidecât şi, totodată, cel mai rodnic, era *Biblia* însăşi, textul ei literal şi irefutabil. Lectura acestui text obținându-se însă prin tradiția evreiască, mai cu seamă aceea a *Midraşului* talmudic şi mistic, veritabila oglindă a unei lecturi autentic evreieşti a *Bibliei.*

Lucrările unor Abraham J. Heschel[3], Emmanuel Levinas[4], Eliane

---

[1] Max Picard, Le *Monde du Silence,* Paris, 1952.

[2] Georges Steiner, *Langage et Silence,* Paris, 1969.

[3] Abraham J. Heschel, *Dieu en quête de l'homme,* Paris, 1968. *Dumnezeu în căutarea omului,* Bucureşti, Hasefer, 2001.

Amado Lévi-Valensi[5], propriile mele cercetări asupra *Bibliei* şi a Maharalului din Praga, au încredințat, recent, cititorului de limbă franceză cheia acestui regat care e *Midraşul.* Fiecare slovă a *Bibliei* este interogată acolo în privința semnificațiilor ei spirituale [...] Cea mai umilă dintre nuanțele grafice ale textului devine acolo rădăcina şi suportul unei filozofii în interiorul căreia, sfidând erele şi depărtările în spațiu, rabi Akiva dialoghează cu Moise, iar rabi Isaac Levi din Berdicev se întreține cu Abraham şi Iov.

Or, textul biblic, dimpreună cu exegeza sa midraşică, mişună de tema tăcerii. Citirea — ori, mai curând, recitirea — textului biblic, surprins în ingenua lui spontaneitate, se vădeşte a nu mai fi o lectură a cuvântului, ci a tăcerii.

Problema metodologică nu mai consta în material, a cărui bogăție era oricum de netăgăduit, ci în îmbinarea părților care-l alcătuiesc înlăuntrul unei interpretări coerente. La o primă trecere în revistă a temelor tăcerii biblice, noi am încercat, prin urmare, să-i grupăm inventarul într-o triplă realitate: a formelor sale, a structurilor sale, a dimensiunilor sale. În chip de introducere, îl poftim pe cititor să pătrundă într-un şantier, acesta, unde se elaborează, succesiv, o *morfologie,* o *sintaxă,* şi o *semantică* a tăcerii din *Biblie.*

## Preludiu la tăcerea biblică

## Morfologie: peisajul

### CREAȚIUNEA ESTE TĂCERE

Tăcerea, aş spune într-o primă abordare a hărții încă nedesluşite, *constituie peisajul Bibliei.*

Acest peisaj se confundă mai întâi cu *natura,* ale cărei imensități fără de margini sunt susținute de tăcere: *Nici prin cuvânt, nici vorbe, vocea lor nu poate să se audă... (Ps.* 19,4). Astfel, *Biblia* este întâia mărturie umană despre această tulburătoare descoperire a îngemănării infinitului naturii cu tăcerea, o descoperire ce va isca extazieri lui Platon, Pascal, lui Hölderlin şi Rilke, lui Beethoven şi Chagall.

Ea împinge lucrurile chiar mai departe, mergând până la a sugera că tăcerea este *forma metafizică a cosmosului.* Altfel spus: întregii Firi în raport cu omul i se potriveşte situarea lunii în raport cu pământul, care nu-i poate zări vreodată celeilalte decât una dintre fețe; însă cealaltă față există, într-un revers *tăcut* care, pentru omul fizic este cu totul metafizic. Ceea ce lumina şi umbra sunt pentru lună, sunt pentru cosmos cuvântul şi tăcerea. Şi iată de ce Iosua *(Ios.* 10,12-l3), apostrofând soarele la Ghibeon, nu i-a zis *Opreşte-te!,* ci *dom, Să taci! — şi soarele amuți, într-adevăr,* i-a sfidat, ca atare, vocația metafizică. Pentru spectatorii umani, totul s-a

---

[4] Emmanuel Levinas, *Difficile liberté,* Paris, 1962, *(Dificila libertate,* Bucureşti, Hasefer, 2000), Quatre leçons talmudiques, Paris, 1968.

[5] Eliane Amado Lévi-Valensi, *La Racine et la source,* Paris, 1968. André Neher, *Le Puits de l'Exil,* Pans, 1966. Cf. aussi Jean Halperin, *Les dimensions juives de l'histoire,* „Rev. Theol. Phil.", 1966.

petrecut ca şi cum soarele „s-ar fi oprit" — *vaiaamod* —. Însă, în realitatea lucrurilor, a avut loc miraculoasa revelație a celeilalte fețe pe care o au lucrurile: fața lor cea tăcută, semn al supra-naturii în sânul naturii. Această lectură, aparținând lui Raşi din Troyes (sec. XI) şi Maharalului din Praga (sec. XVI) i-a scutit pe Galileenii evrei de tragicele neînțelegeri creştine. Raşi şi Maharalul se mişcă într-un peisaj biblic în privința căruia ştiu că, pentru a evita să-l *neînțeleagă,* trebuie ca, pe dinlăuntrul cuvântului, să audă tăcerea.

## CREATORUL ESTE TĂCERE

Dar dacă *Biblia* ştie să identifice infinitul cosmic cu tăcerea, ea ştie, de asemenea, că acest infinit nu este decât vălul unui alt Infinit, cel al Creatorului. Cuvântul Lui, desigur, străpunge şi străbate imensitățile ca să ajungă până la om; însă Ființa Lui intimă nu se poate identifica, la limită, decât tot cu Tăcerea.

Încă Psalmul 18, citat de noi mai adineauri, nu lasă loc nici unei amăgiri. Tăcerea cosmică nu e decât forma cea mai elocventă a revelației divine: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi opera mâinilor Lui bolta o destăinuie... Însă acestea, toate nu prin Cuvânt, nici Vorbe, Vocea lor nu poate să se audă.* Astfel, tăcerea cosmică nu e semnul unei absențe, ci, dimpotrivă, al unei Prezențe. Prezență totuşi silențioasă, căreia celebrele versete 11 şi 12 ale celui de-al 19-lea capitol din *Cartea Întâi a Regilor* i-au dat o expresie deosebit de plastică, deoarece acolo se dezvăluie Dumnezeu, nu într-o furtună, oricât de purificatoare ar fi furtuna, nici într-un cutremur de pământ, oricât de terestru ar fi cutremurul, nici într-un foc, oricât de incandescent ar fi focul, ci în *subtilul Glas al Tăcerii.* Astfel, *Biblia* ne călăuzeşte către un Dumnezeu despre care Moise însuşi, cel totuşi creditat cu privilegiul de a fi fost cunoscut Domnului *față în față (Deut.* 34,10) află că nu-l poate lua decât seama *Urmelor,* niciodată a *Chipului (Ex.* 33,23)[6]; iar Isaia, cel ce îşi făcea iluzii *de a-L.fi văzut pe Domnul (Is.* 6,1), îl va invoca o dată ca pe Dumnezeul ascuns: *Ah, cu adevărat,* va exclama el (45,15) ca şi cum, uneori, ar mai fi uitat, *Tu eşti Dumnezeul ascuns.* Şi se cunoaşte ce perspective le-au deschis aceste teme misticilor, fie ei evrei, creştini, musulmani, numai cât să fie gata a-şi cufunda în *Biblie* străluminatele priviri. Fără nici o îndoială, Cabala evreiască este aceea care a mers cel mai departe pe acest tărâm propunând, odată pentru totdeauna, ca Divinul Nume să nu mai fie evocat într-o formă pozitivă, ci cu veneratia replierii negative asupră-i, pe care o implică noțiunea silențioasă a Infinitului: Ein Sof, Fără-de-Sfârşitul, acesta e Numele pe care îl poartă Dumnezeu în Cabala, iar identificarea intimă a acestui Nume cu Dumnezeul ascuns şi tăcut din *Biblie* este factorul care i-a permis unuia dintre cabaliştii evrei din secolul al XIII-lea, Eleazar Rokeah din Worms, să spună, odată pentru totdeauna, ca noi să nu ne mai îndoim nicicând; ca trufia omenescului nostru Cuvânt să nu se mai sumețească vreodată împotriva acestui adevăr, atât de simplu, atât de convingător: *Dumnezeu este Tăcere.*

## CREATURA ESTE TĂCERE

[6] În franceză: *Les Traces, jamais les faces.* Traducere propusă de Emmanuel Levinas.

În chiar acest peisaj biblic care confruntă tăcerile infinite ale creațiunii şi ale Creatorului surprindem tăcerea finită a omului. Aşa cum tăcerea constituie forma cea mai convingătoare a revelației, tot astfel instrumentul cel mai convingător al adorației este tăcerea. Infinitului îi corespunde şi îi răspunde Inefabilul, temă religioasă pe care *Biblia,* iarăşi cea dintâi, a sădit-o în străfundurile sufletului omenesc. Doi psalmi scandează tema aceasta în formule izbitoare, clasice. Unul, Psalmul 62 (versetul al doilea) îi învață pe toți cei ce freamătă dinaintea Nesfârşitului divin că nu se află strună mai vibrantă pentru a exprima dorul sufletului ca tăcerea: *Ah, către Dumnezeu sufletul meu vibrează de tăcere.* Meir Ibn-Gabbay[7] i-a dat acestui verset biblic, în secolul XIII, o mişcătoare interpretare muzicală. Atunci când corzile a două instrumente sunt cu adevărat *a-cordate,* e de-ajuns ca una să vibreze ca să dea ghes celeilalte să cânte. În consecință, devreme ce Dumnezeu e Tăcere, cum altfel s-ar putea exprima acordul sufletului cu Dumnezeu decât prin tăcere?

Cât despre Psalmul 65, acesta lansează, în versetul al doilea, o formulă tot atât de apodictică precum aceea datorată lui Isaia, despre Dumnezeu cel ascuns: *Ție, în chip de proslăvire, doar tăcerea Ți se potriveşte.*

Exponenții puterii spirituale nu s-au abținut de la golirea acestei formule de substanța sa filozofică. Maimonide însă, împreună cu mulți alți gânditori, evrei sau creştini, înalță pe acest verset o critică totală la adresa rugăciunii arhetipal formale. Ruga autentică şi fidelă priveliştii biblice nu poate fi decât o rugăciune silențioasă *{Călăuza rătăciților,* I, 59). Căci cuvântul trădează, şi doar tăcerea respectă acea legătură organică prin care Inefabilul întâlneşte Infinitul. Antoine de Saint-Exupéry ştie, în veacul nostru, că „mai întâi iubirea este exercițiul rugăciunii, iar rugăciunea, exercițiul tăcerii" *(Citadela,* p. 204).

## SPUNEREA CELOR DE NESPUS

Tăcerea omului nu poate, evident, să se înscrie în infinit fără a tăgădui condiția finită de care are parte ca om. Adesea, omul tace nu fiindcă i-ar lipsi o altă, mai bună decât tăcerea, cheie de acces către infinit, ci fiindcă tăcerea îi oferă o minunată varietate de chei pentru accesul la propria sa finitudine omenească. Nu vom fi mirați descoperind în priveliştea biblică a tăcerii unele dintre aceste intrări către rădăcinile psihologiei omeneşti.

Mai întâi, iată tăcerea omului pe care aş fi înclinat s-o numesc genetică, întrucât formele cele mai nete ale acestei tăceri umane ne sunt oferite în *Geneză,* în epoca primitivă şi firească a umanității, cuprinsă între Adam şi Abraham, trecând prin Eva, Abel, Cain, Noe şi contemporanii lor. O morfologie a tăcerii, una care s-ar vrea cu luare aminte la toate nuanțele textului biblic, ar descoperi fără greutate, în aceste capitole dintâi ale *Bibliei,* o tipologie completă a tăcerii. Ea se exprimă prin mijlocirea unor atitudini psihologice, cum sunt *frica, ipocrizia, scuza,* dar şi prin varietăți de-ale vorbirii cum sunt *flecăreala, mimetismul* sau *demagogia,* care nu sunt, de fapt, decât nişte variante ale tăcerii, deoarece vorbele debitate sunt de florile mărului, iar totul se petrece, în cazul palavragiului, al şarlatanului sau al demagogului, *ca şi cum ei nici n-ar fi vorbit.*

Să observăm însă, mai cu seamă, că dacă unsprezece capitole dintâi ale *Genezei* concentrează, cumva, documentele de arhivă ale tăcerii genetice, ele se regăsesc evident mai târziu (în buna companie a cuvântului genetic) răsfirate în cruciş şi în curmeziş prin *Biblia* toată, dar în apariții

---

[7] Meir Ibn-Gabbay, *Apodat Hacodeş,* Mantua, 1545

mai puțin tipice, şi în special mai episodice decât în *Geneză:* tăcerile lui Laban, ale faraonului, ale înțeleptului prudent şi neutru *(Am.,* 5,13), ale lui Iov, aşa cum îl face să arate *Midraşul,* când distribuindu-l printre cei trei sfetnici ai faraonului, şi anume în rolul celui ce alege să tacă, — toate aceste tăceri (şi vorbirile inspirate de motivații asemănătoare, mai cu deosebire cele din galeria demagogilor pe care *Biblia* îi numeşte falşii preoți sau profeții mincinoşi) țin de această categorie a tăcerii genetice a omului.

*Cartea Proverbelor* şi aceea a *Eccleziastului* au încercat să sistematizeze aceste categorii de tăceri, să arate mai cu seamă ambivalența radicală a tăcerii, la care *Biblia* ține în mod fundamental. Aşa după cum *vreme este să taci şi vreme să grăieşti (Eccl.* 3,7), tot aşa se află întrînsele un fel de a grăi şi un fel de a tăcea. Dacă tăcerea poate fi semn al laşității, al zăpăcelii sau al ignoranței, ea poate fi, de asemenea, expresia cunoaşterii, a voinței, ba chiar a eroismului. E plină *Biblia* de exemple cu tăceri vinovate, în spatele cărora oamenii caută — sau încearcă să caute — o complicitate de nemărturisit la crimă. În chip solemn, *"Leviticul* (5,1) ne pune în gardă împotriva acestui demon al neutralității mute: *omul care aude, care e martor, care vede, care tace şi nu vorbeşte... vinovat este.* Estera *[Estera* 4,14) şi leproşii din Samaria *(II Regi,* 7,9) se numără printre cei duşi în ispita lui, căreia nu i-au scăpat decât printr-o tresărire morală ce în cazul Esterei, atinge eroismul.

Căci dacă tăcerea este şi masca ipocrită a prudenței *(Prov.* 11,12; *Amos* 5,13; *Prov.* 17,28; *Iov* 13,5), ea mai apare şi ca vigurosul rod al unei decizii de conştiință. Există pilde de sfinte tăceri în *Biblie,* când sacrul nu mai tine de categoriile numinale analizate de Rudolf Otto, ci de austera gravitate kantiană a legii morale. Omul *păstrează,* tăcerea pentru a nu-l răni pe semenul său, ori pentru a-şi salva cinstea, ba chiar sufletul.

Un remarcabil exemplu ne este furnizat în povestirea întâlnirii dintre David şi Ionatan *(I-a Carte a lui Samuel),* începutul capitolului 13: acea izbucnire a unei prietenii care, din prima clipă, trecând apoi prin încercările cele mai dureroase şi până la moartea tragică, *va uni sufletul lui Ionatan cu cel al lui David,* o legătură ale cărei motivații adânci s-ar cere scoase la lumină. Noi, aici, nu putem intra în detaliile unei exegeze care ar trebui să se desfăşoare pe ansamblul capitolelor XVI-XVIII din *Întâia Carte a lui Samuel,* ansamblu cu deosebire complex, „unul dintre nodurile cele mai încâlcite şi mai greu de desfăcut" ne avertizează Eissfeldt *{Introducere la Vechiul Testament,* p. 363) şi asupra căruia imaginația şi foarfecii exegeților şi-au antrenat subtila şi ucigaşa lor agerime. Cu adevărat putea Saul să ignore (la sfârşitul capitolului XVII), în seara biruinței lui David asupra lui Goliat, identitatea şi numele acestui tânăr învingător, încât să se intereseze la Abner, pe urmă chiar la eroul însuşi: *Al cui eşti tu, flăcăule?* Devreme ce, încă din sfârşitul capitolului XVI am aflat că Saul folosea, când îl încercau crizele nervoase, serviciile lui David, ca meşter într-ale strunei? Nu se cuvine, odată cu critica, să conchidem că o confuzie anacronică domneşte în aceste capitole?

Se uită că slujbele făcute de David la curtea lui Saul erau intermitente (17,5: *David se ducea şi venea, lăsându-l pe Saul, ca să ducă la păscut turmele tatălui său, în Bet-Lehem)* şi că, mai ales, erau clandestine, doar cei mai de taină sfetnici ştiind că regele Saul cădea pradă crizelor de nebunie. Dinafară, aparențele erau salvate, iar poporul ignora totul despre boala regelui său. Se poate lesne închipui ce precauții urmau sa învăluie plecările şi sosirile lui David, coincizând cu accesele de scrânteală ale monarhului.

Ficțiunea se păstrează grație complicității tacite a câtorva intimi ai lui Saul, cum şi, firește, datorită discreției lui David, cel ce ia parte, în chip nobil, la joc.

Dar în seara luptei de unul singur împotriva lui Goliat, David are de trecut o probă de foc. În acea scenă cu public câtă frunză, câtă iarbă, căci tot poporul este de față, Saul şi Abner se agață de ficțiunea inaugurată încă de la versetul 15 al capitolului XVI. Amândoi se prefac, într-adevăr, că habar n-au cine este acest tânăr erou (vezi 55 şi 56). Se poartă ca şi cum nu l-ar fi zărit vreodată, deoarece această simulată necunoaştere este pentru ei, de multă vreme, îndatorire de stat.

Acum, totul va depinde de răspunsul lui David. Ameţit de succes, nu cumva se va trăda, trădând? Nu se va apuca el să strige în fața regelui şi a generalisimului: pe mine mă întrebați voi cine sunt? Desigur, feciorul lui Iesei, din Bet-Lehem, dar totodată cântărețul din strune ştiut de voi prea bine, că doară cine, cu ale sale cântări, mai alină strechea Măriei Tale!"

Or, cu o suverană stăpânire de sine, David trasează lucid limitele răspunsului său. Respectă învoiala dintre el şi curte, respectă legenda integrității regale. Spune: „Sunt feciorul robului tău Iesei, din Bet-Lehem" şi se opreşte aici, fără nici o vorbă în plus, fără a rosti vorba care, în fața mulțimii celei mari, l-ar trăda pe *rege.*

Iar veriga imediat următoare a textului sună astfel (18,1): *Şi s-a întâmplat ca, după ce sfârşi dânsul de vorbit cu Saul, sufletul lui Ionatan să se lipească de sufletul lui David... Kekaloto ledaber:* îşi sfârşi cuvintele, ceea ce poate însemna, neîndoielnic, a fi spus tot ce avea de spus, dar ceea ce poate însemna, la fel de bine, a nu fi spus decât ce voise să spună, a opri discursul la un moment dat, a tăia scurt, ca nu cumva să treacă de o limită anume. Şi tocmai pentru acest apel deliberat la tăcere l-a iubit Ionatan pe David. Căci şi el pândea fiece vorbă de-a lui David. O vorbă mai mult, una, şi *regele, tatăl,* ar fi fost zvârlit gloatei, să-l pască, să-l rumege. *Vaiehi kekaloto ledaber:* Tăcerea lui David, l-a izbit pe Ionatan în suflet. În respectarea demnității părintelui său, Ionatan recunoaşte, cu admirativă uimire, gestul unui frate şi, de aici înainte, o iubire frățească îl va lega pe Ionatan de David, până la moarte. Dragostea dintre Ionatan şi s-a născut literalmente, cum sugerează *Midraşul (Pirke Avot* 5,19) — dintru acel ceva de dincolo de vorbire — *ena teluia bedavar* — căruia noi îi dăm numele de Tăcere.

## ZICERE FĂRĂ DE CONTRA-ZICERE

Dar priveliştea biblică arareori poate fi redusă la o singură dimensiune. Omul, apare acolo în general sub forma bidimensională, conferită lui de acel element caracteristic şi esențial al priveliştii biblice care este profeția. La omul profet, vorbirea nu mai este subiectivă: ea este o comunicare, transmiterea obiectivă a unui mesaj captat la divina sursă; e un răspuns la o chemare; nici nu mai este, în sensul strict al termenului, *vorbire,* ci *vocație.* Începând cu Abraham şi mergând până la ultimul profet biblic, apare această descendență umană a cărei existentă se desfăşoară în mod constant, pe două dimensiuni: aceea a persoanei lor interpelate şi aceea a organului lor instrumental. În această vorbire extrem alungită între o chemare şi un răspuns, tăcerea se iveşte ca tensiune dialectică.

La un profet deprins să țină legătura cu Vocea divină, odată te pomeneşti că aceasta e lipsă, pe durata unui mai lung ori mai scurt răgaz. Dumnezeu tace, când totul strigă după Vocea lui. E vestitul caz al lui Abraham pe muntele Moria, luminat sub toate unghiurile prin faimoasele analize datorate lui Kierkegaard. E şi cazul, încă şi mai vestit, şi aproape tipic pentru universala problemă a *Morții lui Dumnezeu,* al lui Iov, stând pe grămada lui de gunoi. Însă, e de asemenea cazul, mai puțin vestit, până

într-atât de puțin că nimeni, până acum, nu l-a evidențiat, cel al lui Ieremia, când acesta, vreme de zece zile parcă nesfârşite, se perpeleşte în aşteptarea unui răspuns urgent la cererea sa presantă *(Ier.* 42 7), şi cazul lui Saul, regele ce se bate cu capul de zidurile încremenite în muțenie *(I S am.* 28,6).

Invers, vorbirea omului e lipsă la apel în dialectica vocației. Dumnezeu îşi lansează chemarea, însă organul rebel al profetului, refuzând să răspundă, îşi caută refugiu în tăcere. Sunt, mai cu seamă, cazurile implicându-i pe Iona şi pe Ezechiel; tăcerea, greoaie şi apăsătoare, stă revărsată peste întâia fază a aventurii lor profetice, acoperind-o.

Nimic mai impresionant ca această tăcere cu sens dublu: fie că Dumnezeu, fie că omul e acela care o provoacă. Există, evident, o taină în această vocație fără de partener, în acest apel fără de ecou, în această Zicere fără de Contra-Zicere, o taină căreia priveliştea biblică îi datorează, probabil, cele mai originale dintre culorile ei. Dincolo de întâlnirea, prea simplă poate, dintre om şi Dumnezeu, în Denerostit, studiul morfologic al tăcerii în *Biblie* ne conduce către mult mai intensa problemă a confruntării dintre om şi Dumnezeu în cadrul Derostitului[8]. Doar atunci când trebuie să vorbească, tăcerea poate să ajungă armă. Forma cea mai ofensivă a tăcerii în *Biblie* nu este aceea care seamănă tăcerii trapistului din retragerea monologală a chiliei sale,a sinelui său, ci este paradoxala înflorire a tăcerii atunci când Tăcerea înfruntă Cuvântul, în acel loc privilegiat din peisajul biblic care e *dialogul.* Morfologia tăcerii biblice ar fi datoare să facă deosebirea, în consecință, şi în chip de concluzie provizorie, între tăcerea statică a *Genezei* — şi tăcerea dinamică a *Exodului.* Căci omul, de născut, se naşte singur; însă ieşirea presupune înfruntarea altcuiva. Iar peisajul biblic e astfel alcătuit din alternanța tăcerii monologale cu tăcerea aflată în dialog.

**Sintaxă: structurile**

EMERGENTELE TĂCERII

Dacă, în *Biblie,* structurile tăcerii sunt tot atât de diversificate ca şi formele ei, trebuie totuşi stabilit punctul de plecare într-o caracteristică foarte generală, care îşi impune pecetea structurală asupra ansamblului *Cărții,* şi nu doar asupra anumitor părți, cum s-a văzut: acolo tăcerea nu este în mod exclusiv *obiect,* acolo este, cel mai adesea, *subiect.* Vreau să zic că, dacă uneori se *tratează.* În *Biblie* tema tăcerii, dacă se vorbeşte despre ea ca despre soare, despre somn, despre înțelepciune, cu mult mai des intervine tăcerea în *Biblie* la persoana întâi; acolo ea joacă un rol activ şi pregnant. Ca şi soarele în ziua izbânzii lui Iosua, ca şi somnul, atunci când îl cuprinde pe Adam sau pe Abraham *[Gen.* 2,21 şi 15,12), ca şi înțelepciunea când îşi strigă păsul la răspântiile cetății *(Prov.* 8,1), tăcerea este unul dintre actori, ba chiar unul dintre cei mai decisivi actori ai vastei aventuri biblice.

Fără îndoială, prin însăşi natura acestui lucru aparent repliat asupră-şi care e tăcerea, rolul îi este într-atât de discret că riscă a trece neobservat, ori, mai degrabă, ne-auzit. Datoria exegetului, datoria cititorului este însă a simți tăcerea prin straturile de tăcere. Nu-i aşa că *Biblia* însăşi

---

[8] În textul lui André Neher, noțiunii „omologate", *l'Ineffable,* i se contrapune, printr-o licență creativă, *l'Effable* (n.tr.).

ne invită în această direcție când vorbeşte de vocea Tăcerii, fie şi pe de-parte? Arareori se restrânge tăcerea la înțelesul unei pauze şi-atât, datorată vreunei osteneli de rostire. Absența cuvântului corespunde, aproape totdeauna, unei deliberate voințe de a se supune. Să încercăm aşadar a fi descoperitori de izvoare ale tăcerii: vom vedea-o ivindu-se în ceea ce îmi va plăcea să numesc *noduri* şi *pânze,* caracteristice pentru două structuri echitabil repartizate de-a lungul *Bibliei.*

Prin *noduri,* înțeleg acele emergențe rapide, fugare, ale unei tăceri pe care, în mod aparent, nimic n-o pregăteşte. Şi nici n-o prelungeşte ceva. Analiza noastră morfologică ne-a furnizat nişte exemple: enigmatica tăcere a lui Dumnezeu în toiul unei consultări a lui Ieremia (42,7), oprirea bruscă a frazei lui David la finele capitolului XVII din *Întâia Carte a lui Samuel.* Dar trebuie să li se adauge o întreagă rețea, țesută de elementele interne ale limbajului: acesta din urmă este condamnat să se oprească în răstimpuri, să mai „răsufle" cumva şi să dozeze, astfel, intervalele prin intermediu] cărora, pe furiş, se introduce tăcerea.

Aşa, cel puțin, vrea tradiția evreiască a *Scripturii, masora,* să interpretăm structura fiziologică a textului biblic. Ceea ce, oriunde altundeva, este un simplu fenomen al frazei, devine, pentru fraza biblică, un traseu autoritar şi plin de tâlcuri. Propoziționea, sau fraza, sau capitolul, sau cartea nu se opresc, în *Biblie,* fiindcă nimic n-ar mai fi de spus, ci fiindcă de nespus-ul, ori indicibilul nu vroiau, în momentul acela, să fie spuse, zise. Ceea ce, evident, nu le era cu putință decât prin mijlocirea tăcerii, ale cărei intervale albe în înlănțuirea frazei biblice sunt *semnele emergenței.* Remarcabil exemplu: uşorul interval de tăcere, marcat printr-o liniuță, care separă cele două cuvinte *lo* şi *tirzah,* din cea de a 6-a poruncă a Decalogului îi permite justiției umane să execute pedeapsa capitală, ba şi conştiinței umane să exercite dreptul la legitimă apărare: *Să nu — ucizi!* Alt exemplu: curioasa pauză din indicațiile profetului Ezechiel, marcată de către masoreți, la capitolul XX al Cărții sale, printr-un interval alb între primul şi cel de-al doilea verset. Vom vedea mai departe ce de cataracte s-au deversat prin această vană deschisă.

Astfel, semnele gramaticale conferă, în sine, textului biblic o structură pe jumătate orală, pe jumătate silențioasă. Pe scena frazei biblice, tăcerea se iveşte, cu regularitate, ca şi actorul, printr-o trapă. Ea e prezentă pretutindeni unde vorba lipseşte.

## TĂCEREA ÎN AVENTURĂ: EZECHIEL

Există însă o altă prezență structurală a tăcerii în cuprinsul *Bibliei:* aceea a *pândelor,* prin care vreau să indic prezența unei tăceri ce se întinde peste un întreg capitol şi chiar, câteodată, peste o întreagă carte biblică, asemenea unei pânze de apă, când subterană, când vizibilă, prefăcând acel capitol sau acea carte într-un loc de tăcere, fie a tăcerii omului, fie a tăcerii lui Dumnezeu.

Cu referire la tăcerea omului, s-ar putea evoca, de pildă, uluitoarea epopee fără de grai din *Geneza* (6,9 până la 6,25), pe parcursul căreia eroul om, Noe, nu pronunță nici măcar o singură vorbă!

Dar, cu siguranță, *Cartea lui Ezechiel* este aceea a cărei structură se confundă, aproape în întregime, cu o aventură a tăcerii.

Căci, dacă tema *Cărții lui Ezechiel* este surghiunul şi răscumpărarea, se va recunoaşte că înlănțuirea interioară a cărții dezvoltă această temă până la *surghiunul şi răscumpărarea cuvântului.* Tăcerea este, în tema aceasta, actorul principal: se ține scai de eroi şi de comparşii acestora, cum

se petrece treaba cu Mefisto în aventura lui Faust. Totul se face şi se desface în jurul lui, mulţumită lui, în ciuda lui, împotriva lui. Intrarea sa în scenă are loc chiar de la primele capitole, odată cu versetul 26 al capitolului III: *Veneelamta,* de acum înainte, îi spune Dumnezeu profetului său, *tu vei fi mut,* şi, de acum înainte, tăcerea nu va mai părăsi scena.

Profeția lui Ezechiel — o profeție mută! Constatare scandaloasă. Ca pentru a scoate şi mai în relief scandalul, tăcerea nu este răzleţită şi difuză în profeția lui Ezechiel; ea reapare în mod explicit în două momente-cheie, care constituie cotituri hotărâtoare în viața profetului, cum şi în structura cărții sale.

Pe cel dintâi dintre aceste momente îl reperăm la capitolul XXIV, acel capitol ținând solemn cumpăna unui op ce conține 48 de atare fragmente. La debutul acelui capitol central literalmente, dar ocupând aceeaşi poziție şi spiritualmente, Ezechiel află că, în chiar acea zi (ne aflăm la 10 Tevet 588), asediul Ierusalimului tocmai s-a declanşat, marcându-se ineluctabilul început al catastrofei. În miezul capitolului, Dumnezeu îi vesteşte profetului că îi va muri femeia, pierind pe neaşteptate, în noaptea aceea chiar, şi că văduvia tăcută lui Ezechiel va simboliza, dinainte, starea lui Israel, curând văduvit de Templul său sortit morții. Iar la sfârşitul aceluiaşi capitol, profetul Ezechiel, rănit în trupul său şi în ungherul cel mai intim al sufletului său, se aude rostind că un răgaz de tăcere profetică se va aşeza până într-un moment stabilit, şi acela, tot dinainte (vv. 26-27): *În ziua aceea cel scăpat teafăr veni-va către tine şi te va face părtaş veştii* (căderii Templului şi al Ierusalimului). *În ziua aceea dezmorți-se-va gura ta față cu cel scăpat teafăr, şi mut nu vei mai fi, şi le vei sluji tu de semn, iar ei vor şti că Eu sunt Cel Veşnic.*

Ziua aceea, iat-o că se iveşte cu versetele 21 şi 22 ale capitolului XXXIII din *Cartea lui Ezechiel: Fu aceasta în anul al doisprezecelea, luna a zecea, într-a cincea zi a lunii, după cronologia surghiunului nostru. Atunci veni către mine cel scăpat teafăr din Ierusalim, ca să-mi dea de veste căderea Cetății. Mâna lui Dumnezeu fusese asupra mea încă de cu seară, înainte să vină fugarul. Domnul îmi deschisese gura până să vină acela la mine, dimineața. Nu mai eram mut!*

Astfel, când — cu o întârziere de câteva luni, datorită lungimii unei călătorii pline de primejdii — fugarul vine să-l încunoştințeze pe Ezechiel că pe 9 Av 586 Ierusalimul a căzut, iată sfârşitul tăcerii care se lăsase în capitolul XXIV.

De la cel de-al III-lea până la cel de-al XXXIII-lea capitol, croiala *Cărții lui Ezechiel* este, aşadar, deosebit de desluşită, tăieturile potrivindu-se ritmului tăcerii: o primă perioadă de *tăcere,* de la capitolul III la capitolul XXIV; o intensificare a acestei perioade de la capitolul XXIV la capitolul XXXIII; apoi sfârşitul tăcerii, resuscitarea Cuvântului ce, fără îndoială, dormea printre uscatele oseminte pe care profeția le readuce la viață în capitolul XXXVII.

Dar, veți zice, tăcerea asta e cu adevărat tăcere? Pe măsură ce parcurgi *Cartea lui Ezechiel,* se întăreşte impresia că această tăcere e una foarte grăitoare, deoarece, la urma urmei, nici între capitolele III-XXIV, nici între capitolele XX1V-XXXIII, paginile *Cărții lui Ezechiel* numai albe nu sunt; şi nici în afara temei nu-s. Ceva a fost spus de profet, iar Spunerea cu pricina a străpuns tăcerea şi a venit întru consemnare în paginile Cărții biblice a lui Ezechiel!

Într-adevăr, paradoxul unei profeții mute implică, vădit, o tehnică lăuntrică, despre al cărei sens este cazul să ne punem anumite întrebări.

Să lăsăm deoparte, dintru început, soluțiile îndeobşte puse la îndemână de către exegeți: ele situează paradoxul în zonele subiective ale

psihologiei, ba chiar al psihologiei lui Ezechiel. Profetul ar fi fost predispus la crize de paralizie parțială şi la afazie (Hölscher), la momente de depresie nervoasă sau de ipohondrie care l-ar fi incitat să fugă de societatea oamenilor şi să se ferece în Eul său (Yehezquel Kaufmann). Aceste interpretări tratează cu dispreț aspectul dialogal al paradoxului: nu numai profetul e cel ce alege tăcerea, ci, în egală măsură, şi Dumnezeu foloseşte tăcerea ca expresie a Cuvântului Său.

Tăcerea lui Ezechiel nu este nici de natură fiziologică sau psihologică, nici de natură sociologică; ea este de natură *profetică.* Prin asta vreau să spun că ea nu e nici orizontală, nici egocentrică; ea ține de rosturile verticale, care fac dintr-un simplu ins din speța omenească un partener al lui Dumnezeu. Aventura tăcerii lui Ezechiel nu poate depinde, prin urmare, de capriciile unei umori, după cum nu se lasă explicată de toanele unui caracter. Ea are rădăcini cu mult mai adânci.

Ar fi, neîndoielnic, un lucru îndreptățit a le descoperi în noțiunea de *patos,* pe care Abraham Heschel o propune drept cheie a fenomenului profetic. Am avea aici, prin Ezechiel, cazul tip al unei participări patetice a profetului la aventura dumnezeiescului[9]. Tăcerea lui Ezechiel, deopotrivă cu rostirea lui, întovărăşeşte şi scandează istoria, aşa cum e trăită aceasta în interiorul Legământului. Anumite momente din această istorie fac tăcerea *necesară,* deoarece cuvântul ar răni, atunci, realitatea făurită de Dumnezeu şi pentru care Îi trebuie învoirea omului şi concursul acestuia. Oare tăcerea, mai cu seamă aceea a capitolelor XXIV şi XXXIII din *Cartea lui Ezechiel,* nu e stânjenită de istorica circumstanță că încadrarea cronologică a capitolelor respective coincide cu asedierea Ierusalimului de către Nabucodonosor? Ce participare a lui Ezechiel la acest asediu putea fi mai elocventă decât tăcerea lui, a cărei gravitate se face ecoul asfixiei progresive a unui oraş ce se îndreaptă, inexorabil, spre nimicire?

Tăcerea ar fi, atunci, semnul ruinei, iar cuvântul, cel al izbăvirii. Schema tăcere-cuvânt nu ar fi decât o proiecție geometrică a schemei surghiun-reîntoarcere sau catastrofă-izbăvire, atât de familiară filozofiei profetice a istoriei. Dar ipoteza lui Heschel, oricât de seducătoare ar fi, nu ne lămureşte în privința tehnicii lăuntrice a tăcerii lui Ezechiel, fiindcă, la urma urmelor, *patosul* nu este, nici el, decât o peripeție psihologică. Am mai spus-o, tăcerea lui Ezechiel nu este nici de natură fiziologică, nici de natură sociologică, nici de natură psihologică. Ea este de natură *profetică.* Înțeleg prin asta că ține de nişte motivații legate de fenomenul complex al unei *vocații.*

Or, aşa cum am indicat în treacăt când analizam *formele* tăcerii biblice, la care vom reveni, pe îndelete, mai târziu, scena vocației profetice a lui Ezechiel, ocupând primele trei capitole ale Cărții sale, este o scenă silențioasă. Aşa că, atunci când Tăcerea se iveşte odată cu versetul 26 al capitolului III, ea nici din cer nu cade, cutez a zice, nici din pământ nu urcă: ea este rodul unei dramatice întâlniri dintre cer şi pământ, întâlnire în care termenul *dramatic* trebuie luat în sensul său cel mai literal, căci Dumnezeu şi omul joacă acolo un joc a cărui miză este libertatea. Originalitatea structurală a *Cărții lui Ezechiel* se află în acest dublu rol al tăcerii: ea îi procură Cărții armătura, dar cheia acestei armături nu e de găsit în afara Cărții; ea poate şi trebuie a fi descoperită de la primele pagini ale Cărții. Rezumând, s-ar putea spune că în *Cartea, lui Ezechiel* tăcerea deține dublul rol: al prologului şi al protagonistului unei drame.

---

[9] Abraham J. Heschel, *The Prophets,* New York, 1962

## TĂCEREA ÎN ABSENȚĂ: RUT ŞI ESTERA

În *Cartea lui Ezechiel,* punerea în mişcare a tăcerii este înfăptuită de om: Dumnezeu tace pentru că omul Îl duce cu sine în propria-i tăcere. Nu la fel stau lucrurile în numeroase şi celebre povestiri biblice, unde Dumnezeu este acela ce ia, suveran, inițiativa tăcerii. Fizionomia structurală a acestor povestiri este deosebit de densă: vom releva trei dintre cele care ne par a le rezuma pe celelalte în structuri dominante.

Cărțile nominalizate prin Estera şi Rut furnizează exemplul unui prim tip structural, cel mai simplu dar poate şi cel mai ambiguu, deoarece acolo tăcerea se dezvoltă pe tema *absenței;* în nici un moment istorisirea nu lasă vreun loc, cât de modest, Cuvântului lui Dumnezeu; ea este, de la un capăt la altul, monologală, căci de vorbit doar oamenii vorbesc, pe câtă vreme divinul lor partener se află, cu totul, în afara jocului de-a vorbirea. În *Cartea lui Rut,* absența nu se referă, în mod strict, decât la Cuvântul lui Dumnezeu, căci despre Dumnezeu vine vorba în dese rânduri, ba chiar aproape fără întrerupere de-a lungul întregii povestiri. Însă, dacă toate personajele Cărții - Noemi, Rut, Boaz — vorbesc despre Dumnezeu, Dumnezeu însuşi nu intervine în nici o clipă a acțiunii, cu o unică excepție, la sfârşit de tot, în privința graviditații de care Rut are parte (4,13), dar până şi această intervenție este tăcută. Dimpotrivă, *Cartea Esterei* posedă această particularitate, atât de surprinzătoare în *Biblie,* de a nu cuprinde, nici măcar o dată, evocarea Numelui divin. Nu numai că Dumnezeu nu intervine, prin cuvânt sau printr-un act oarecare, în istorisire, dar absența lui Dumnezeu dintr-însa este deplină; pe bună dreptate vede tradiția rabinică o legătură strânsă între etimologia numelui Esterei şi tema Dumnezeului ascuns, deoarece Estera tocmai asta înseamnă: cea ascunsă.

Spuneam că acest tip structural este cel mai simplu, dar şi cel mai ambiguu. Pentru că, într-adevăr, este greu de ştiut — iar intenția textului biblic pare, vădit, aceea de a ne introduce în însuşi miezul problemei cu pricina; dacă această absență nu se vrea decât semnul unei prezențe prea incandescente, pentru a fi evocată expresiv, ori dacă, dimpotrivă, ea trebuie să sugereze nepăsarea unui Dumnezeu ce doreşte ca oamenii să iasă din încurcătură prin propriile lor mijloace.

## TĂCEREA PRIN PUNERE LA ÎNCERCARE: „AKEDA"[10]

Oricum ar sta lucrurile cu Estera sau cu Rut, că pătrundem odată cu ele în Sfânta Sfintelor biblice, unde nimic nu poate fi decât taină şi retragere învăluită, ori că, odată cu ele, ne angajam, dimpotrivă, pe căile universului profan, unde omul umblă de unul singur şi, pe legea mea, umblă bine, ambiguitatea se risipeşte de îndată ce abordăm un al doilea tip structural al povestirii biblice: cel al *punerii la încercare,* care îşi află expresia cea mai clasică în punerea la încercare a lui Abraham, într-al 22-lea capitol al *Genezei.* Tehnica povestirii este, aici, dramatică la culme. Până în ultima clipă, cititorul se găseşte în *suspense:* el nu ştie dacă, finalmente, Abraham îl va jertfi pe Isaac ori nu-l va jertfi. Ceva, însă, e mai presus de îndoială: e însuşi caracterul întreruperii discursului divin, care întovărăşeşte în surdină *suspense*-ul cititorului. Căci, între momentul când

[10] „Akeda" (ebr.) = legarea unui animal, în vederea jertfirii. Cu referire la hotărârea lui Abraham de a-l sacrifica pe fiul său unic, Isaac, pentru a da ascultare unei porunci dumnezeieşti, termenul desemnează suprema pietate.

Dumnezeu îşi curmă vorbirea, la sfârşitul versetului 2, şi momentul când El ia din nou cuvântul, cu versetul 11, tăcerea e însufleţită de o funcţie esenţială, care este doar tranzitorie. După frumoasa expresie a lui Martin Buber, aici nu poate fi vorba decât de o *eclipsă de Dumnezeu,* iar nu de o absenţă. Cuvântul tace, dar nu este mort şi va cunoaşte, în chip necesar, o paruzie[11].

Esenţial, aşadar, în structura „Akedei" este că acolo eclipsa de Dumnezeu e matematică, vreau să spun că ea se supune, ca şi eclipsa astronomică, unui mecanism precis şi care nu poate fi surprins dereglat. Încă de la abolirea Cuvântului, totul este orânduit astfel încât el să reapară, fiindcă, la urma urmei, în vederea acestei reapariţii, după o perioadă stabilită de tăcere, a fost pronunţat Cuvântul: *Dumnezeu l-a încercat pe Abraham şi i-a zis...* (v. 1) Această zicere iniţială, despre care ni s-a dat ştire, nu îşi are tâlcul şi rostul decât înlăuntrul punerii la încercare. În consecinţă, cititorul, precum însuşi Dumnezeu, asistă la un fel de spectacol ce se desfăşoară în faţa ochilor săi după o schemă prestabilită. Sigur, tensiunea psihologică este mare, dar ea nu depăşeşte limitele celei încercate de un spectator care ştie că abia ridicata cortină o să şi recadă fatalmente. În cazul de faţă, mai degrabă de situaţia opusă poate fi vorba. Cortina care tocmai a căzut peste cuvânt, fatalmente, se va ridica din nou. E de ajuns a urmări scena cu emoţie, dar şi cu răbdare.

Şi totuşi, mai trebuie ca, în încercare, răbdarea să nu fie, ea însăşi, pusă la încercare! Ar fi lucru de mirare ca un incident neprevăzut să blocheze mecanismul, ca, bunăoară, pe drum Abraham să se răzvrătească, Isaac să se dezlege, sau chiar cortina să se ridice cu o clipă prea târziu, iar la cuvântul îngerului: *Să nu-ţi ridici mâna asupra copilului!,* Abraham să vină cu o replică de genul: *E prea târziu, copilul a murit, l-am jertfit adineauri.* Din aceste motive şi ca asemenea riscuri imperceptibile să fie îndepărtate, trebuie ca preciziei matematice a punerii la încercare să i se suprapună un element de scurtime; punerea la încercare nu poate fi, niciodată, prea lungă. Ea trebuie să se plieze pe regula clasică a unităţii de timp, de altminteri perfect precizată în „Akeda", deoarece, ne spune versetul 4, eclipsa cuvântului n-a durat decât trei zile. Cifră nicidecum întâmplătoare, fiindcă, potrivit profetului Osea şi Cărţii acestuia (6,2), intervalul de trei zile pare a avea, în simbolistica biblică, puterea de a menţine intactă, între limitele sale, viaţa timpului. Traversat fie de boală, fie de moarte, acest timp, în trei zile, nu va fi defel sleit; vindecarea sau reînvierea aşteaptă la capăt, în deplină încredere. Dincolo, apare riscul neprevăzut al accidentului fatal. Şi iată cum, în „Akeda", eclipsa de Dumnezeu este, ea însăşi, îndurată şi vegheată, ca să zicem aşa, în intervalul a trei zile. Dacă ea ar fi durat mai multă vreme, nimic nu i-ar mai fi acordat garanţii împotriva neprevăzutului.

## TĂCEREA PROVIDENŢEI: IOSIF

Exact aceste serii ale neprevăzutului sunt cele care copleşesc într-un *al treilea tip structural* de istorisire biblică, în care, aparent, rolul tăcerii se confundă cu eclipsa; doar că îi lipsesc tocmai caracteristicile regularităţii matematice şi scurtimea temporală care, în Akeda", ne-au apărut ca esenţiale.

Ne gândim la povestea lui Iosif, din *Geneza,* şi la aceea a lui Iov, din

---

[11] Cf. *parousia* (gr.) = reîntoarcere triumfală, cu referire la judecata finală, de la capătul veacurilor.

Cartea ce îi poartă numele. Acelaşi procedeu tehnic ca în „Akeda". Iată nişte oameni a căror legătură cu cuvântul lui Dumnezeu era *zilnică* şi intimă. Deodată acest cuvânt se curmă — pentru Iacob şi Iosif, de la versetul întâi al capitolului XXXVII până la al 2-lea verset al capitolului XLVI al *Genezei;* pentru Iov, de la începutul capitolului III până la sfârşitul capitolului XXXVII al Cărții sale. Însă cuvântul se reia, atât pentru cei dintâi, cât şi pentru cel din urmă. Aşadar, ruptura nu fusese decât o întrerupere, tăcerea lui Dumnezeu nu fusese decât eclipsă.

Dar ceea ce izbeşte mai întâi, în aceste două istorisiri, deosebindu-le puternic de povestirea din „Akeda", este că durata neprevăzutei întâmplări este, la ele, prelungită intolerabil de mult. Cadrul celor trei zile, cu a sa virtute simbolică, a fost făcut praf şi pulbere; iată derulându-se, interminabil, o durată fără cap şi coadă, douăzeci şi doi de ani pentru Iacob şi Iosif (a se vedea calculele lui Raşi), patruzeci şi cinci de ani pentru Iov (a se vedea estimările *Midraşuluî);* oricum, o felie groasă dintr-o viață de om, una încâlcită şi vulnerabilă.

Într-adevăr, la câte capricii nu sunt expuse feliile de viață de felul celor pomenite? Până să reapară cuvântul, ce de accidente ireversibile se pot petrece! Istorisirea le sugerează în privința lui Iov, cel ce răcneşte, uneori, în delir: *Ah, nu mai pot... o să mor...,* dar o face precis, într-o manieră mai delicată şi, poate, mai mişcătoare, în privința lui Iosif. Strigătul său dintâi, când îşi regăseşte frații: *Eu sunt Iosif, mai trăieşte oare tatăl meu?* (45,3) îi trădează chinuitoarea incertitudine referitoare la soarta părintelui său. Încă de la întoarcerea fraților, dar atunci când, pentru dânşii, el nu este altul decât guvernatorul Egiptului, încearcă să vadă limpede: *E sănătos bătrânul vostru tată, de care mi-ați vorbit deunăzi? Mai trăieşte el oare?* (43,27). Nu cumva îmi ascundeți adevărul printr-o minciună convențională, din curtoazie? Bătrânul vostru tată, carele este şi-al meu, ceea ce voi nu puteți avea habar, mai trăieşte *cu adevărat?* Deoarece, dacă el nu ar mai fi în viață, cu ce ar mai rima toată comedia asta jucată de mine în fața voastră, la ce ar mai da răspuns toată tragedia asta jucată de Dumnezeu cu noi, la ce ar mai fi bună joaca de-a comicul sau tragicul vieții? Pe bătrânul meu părinte vreau eu să-l regăsesc, nu pe voi, nici pe mine însumi. Ca pe dânsul să-l regăsesc, am suferit, am îndurat şi am jucat eu. Iar în momentul când îmi ridic masca (45,3) dezvăluindu-le tuturor că *Eu sunt Iosif,* despre un singur lucru vreau să ştiu, acum, pe loc, dacă e adevărat ori scornit, un singur lucru, pentru care merită osteneala să trăiesc: Mai trăieşte tatăl meu?

Fiindcă, nu-i aşa, de-a lungul acestor douăzeci şi doi de ani de despărțire şi de eclipsă, de câte ori bătrânul tată Iacob n-ar fi avut vreme să moară, să moară iac-aşa, nici măcar de durere, ci pur şi simplu de pe urma unei răceli afurisite, ori, încă şi mai simplu, de bătrânețe; tot soiul de pățanii care nu în trei zile se petrec, da de unde, trei zile!

Astfel, hipertrofia duratei strecoară în aceste istorisiri un element de angoasă, cu mult mai puțin sensibil în „Akeda" decât în aventura lui Iosif şi în cele pățite de Iov. În „Akeda", s-ar putea zice, eclipsa de Dumnezeu provoacă o angoasă artificială, pe câtă vreme dinspre Iosif şi Iov angoasa aceasta este una reală.

Aceeaşi realitate a profundei nelinişti din moment ce nu se mai ia în considerare durata aventurii, ci mecanismul ei intern. Este vorba de o aventură fără cap şi coadă, aşa spusesem şi, într-adevăr, tocmai s-a văzut în ce măsură sau cât de primejdios este riscul ca finalul să ne scape. Dar cu începutul, cu „capul", cum se prezintă situația? În „Akeda", acest cap se află acolo unde îi e locul: *Dumnezeu l-a pus pe Abraham la încercare. I-a spus...* Suntem preveniți că un mecanism s-a pus în mişcare. Fără vreun

accident grav, eclipsa se va derula conform calculelor prestabilite.

Nimic asemănător în p.ovestea lui Iosif, unde cititorul se pomeneşte în faţa tăcerii, începând cu capitolul XXXVII din *Geneză,* fără a fi fost prevenit de ceva privitor la natura acestei tăceri, la echilibrul ei intern, la mecanismul ei. O dublă nelinişte îl cuprinde din acea clipă pe cititor. Mai întâi, aceea pe care o împărtăşeşte cu eroii povestirii, Iosif şi Iacob, legată de intolerabila agresiune a unei aventuri ce ameninţa a sfârşi rău, şi nelinişteа cealaltă, suplimentară, în privinţa incertitudinii planului general al aventurii. *Cititorul nu ştie dacă Dumnezeu ştie,* şi, la fiecare etapă a dramei, el se întreabă, cu îngrijorare, de nu cumva îndatorirea lui de cititor n-ar consta în a se întoarce către Dumnezeu, şi către tăcerea Sa, pentru a-L readuce la responsabilităţile Sale: Da' zău aşa, Doamne, din două, una. Ori ştii Tu cum stă treaba, şi-atunci amestecă-Te! Ori nu ştii cum stă, şi-atunci abia că ai de ce să cercetezi şi, pe temeiul cercetării Tale, să ştii şi să Te amesteci!

Se vede: dacă, în cazurile Estera şi Rut, tăcerea dumnezeiască este cea a absenţei, dacă, în „Akeda", ea este tăcerea eclipsei, în povestea lui Iosif tăcerea lui Dumnezeu comportă un moment de neatenţie divină, grav şi anodin totodată. Grav, deoarece — noi am mai spus-o —, această neatenţie divină expune aventura unor riscuri grozave. Anodin, fiindcă aventura odată încheiată, ea poate fi tălmăcită, de către oameni, pe planul providenţial al... providenţei. Şi chiar aşa o şi tălmăceşte Iosif *{Gen.* 50, 20). De ce n-ar acorda cititorul încredere eroului povestirii? La urma urmei, el este cel ce a trăit-o dinăuntru şi, poate, într-adevăr, istoria lui Iosif conţine, pentru noi, această învăţătură, pe care ar trebui să nu o pierdem din vedere în cursul analizei noastre, şi anume că, în *Biblie,* tăcerea lui Dumnezeu se confundă, uneori, cu *providenţa.*

Neîndoielnic, însă, *Cartea lui Iov* e parte a *Bibliei,* ca să nu zăbovim prea mult asupra acestor amăgiri simplificatoare. Totul, în această Carte, duce la cheia providenţei, afară de providenţa însăşi, care pierde prin neprezentare: forfait. De altminteri, în situaţie de forfait se declară, cu egală convingere, şi celelalte ipoteze pe care ni le sugerau, mai înainte, structurile-tip ale tăcerii lui Dumnezeu în *Biblie:* absenţa şi eclipsa. Sigur, de toate se poate pomeni în *Cartea lui Iov,* de absenţă, de eclipsă, de providenţă, numai că temele pomenite i se potrivesc acestei Cărţi ca nişte zorzoane unui uriaş, într-atât este de vădit că, dintre toate povestirile biblice, povestea lui Iov e, prin excelenţă, povestea tăcerii lui Dumnezeu, atrăgând asupră-i toate nuanţele acestei teme pentru a le topi, totuşi, în altceva, diferit şi cu mult mai complex decât tot ce am întâlnit până aici.

## TĂCEREA COMPLOTULUI: IOV

La prima vedere, cele patruzeci şi două capitole ale *Cărţii lui Iov* se înalţă pe tema eclipsei; Dumnezeu cuvântă în primele două capitole şi în cele cinci de la urmă. Între capitolele III şi XXXVII — suspendarea. Schema este aceea din „Akeda", mai puţin faptul — deja remarcat de noi apropo de istorisirile lui Iosif — că intervalul încetării este intolerabil de lung, precum şi că cititorul se poate felicita aflând, la capitolul XXXVIII, că Iov, eroul ţintit prin eclipsă, n-a murit de boală, de zbucium ori de bătrâneţe pe durata drumului.

Am putea aşadar admite, cum o face şi Iosif în propriul său caz, că Iov a fost, pe durata eclipsei, sprijinit şi dânsul, de către providenţă, de n-ar fi fost, în *Cartea lui Iov, trei împrejurări tăcute* care deosebesc în chip radical Cartea aceasta atât de tipul întâlnit la „Akeda", cât şi de acela din povestea

lui Iosif, asigurându-i o structură *sui-generis.* Am vrea s-o descriem iute, fără a intra în nişte amănunte pe care nu e cu putinţă să le furnizăm fără a înfrunta riscul de a reduce studiul nostru asupra Tăcerii în *Biblie* la o monografie consacrată în întregime *Cărţii lui Iov.*

Primele două împrejurări tăcute privesc, iarăşi, ceea ce numeam, mai adineauri, faţă de capitolele despre Iosif, capul şi coada peripeţiilor.

La începutul peripeţiilor lui Iosif am văzut că nu e nimic de semnalat. Cititorul intră de-a dreptul în eclipsă: totul se petrece ca pentru un spectator sosit cu întârziere, şi care, intrând în sală, se pomeneşte, deja, în miezul dramei. La începutul „Akedei", am văzut de asemenea, există avertismentul: atenţie, ceea ce urmează să citiţi este o punere la încercare. Totul se petrece ca pentru un spectator venit din vreme, şi care, având tot răgazul să citească programul, este, încă de la început, pregătit din punct de vedere psihologic şi moral să aştepte deznodământul.

Or, dacă există cu adevărat ceva la începutul *Cărţii lui Iov* (spre deosebire de povestea lui Iosif), acel ceva nu este, precum în „Akeda", un avertisment: cuvintele *punere la încercare* nu sunt nici rostite, nici sugerate. De astă dată, deci, e altceva decât o punere la încercare, iar cititorul are, într-adevăr, impresia că este vorba despre ceva unde „providenţa", cu mofturile ei liniştitoare cu tot, nu îşi mai află locul. E un complot uneltit împotriva unui inocent ce nici măcar nu a fost convocat la judecată. E un proces nu cu uşile închise, purtat împotriva unui acuzat; căci martorii şi asistenţii sunt grămadă, lumea întreagă a fost poftită la proces, numai acuzatul nu, el, nici măcar nu a fost convocat, el, în deplină neştiinţă a celor pe cale de a fi urzite şi hotărâte împotrivă-i. Totul, de astă dată, se petrece ca pentru un spectator sosit din vreme sau întârziat, nu contează, însă care constată deodată că s-a înşelat în privinţa sălii, că nicidecum nu asistă la piesa pentru care şi-a plătit locul, ba încă, de parcă n-ar fi fost destul de pedepsit pentru eroarea făcută, se mai şi vede oprit la uşa prin care s-ar năpusti afară.

Dintre toţi scriitorii pe care i-a inspirat această *Carte a lui Iov,* Kafka este, în mod evident, cel ce a extras substanţa cea mai specifică. Ceea ce povestea biblică plasează, deliberat, la acest început de intrigă este semnul erorii, acel semn ce otrăveşte atmosfera din *Procesul* sau din *Castelul.* Nu, nu-i cu putinţă acel dialog *literalmente diabolic* dintre Dumnezeu şi Satan; nu, nu-i cu putinţă acea supunere la cazne a unui om pe care-l înzideşti în tăcere, acea tăcere impusă de către Dumnezeu lui Iov, acel refuz de a da o explicaţie, oricât de infimă, refuz cu atât mai revoltător cu cât Satanei — şi cititorului — totul li se explică. Nu, nu-i cu putinţă ca toate acestea să se desfăşoare sub ochii noştri iar noi să nu tragem concluzia că e vorba despre o eroare. Lui Abraham, *cel* puţin, Dumnezeu îi spune: *Ia-l pe fiul tău şi du-te!* Iar dacă Dumnezeu nu îi spune nimic lui Iacob, cel puţin nici altcuiva nu-i spune El nimic. Dar acest Dumnezeu din prologul lui Iov, care se adresează regeşte întregii lumi şi care, în chip cinic, nu găseşte o singură vorbă, pomana unei vorbe măcar, pentru Iov, acest Dumnezeu *care vorbeşte şi tace în acelaşi timp,* dar în discrepanţa unei nedreptăţi strigătoare la cer, distribuind *totul* unora, şi refuzând *totul* altuia, să fie acest Dumnezeu *cu adevărat* Dumnezeul cel adevărat?

Este întrebarea care fatalmente îl lasă fără grai pe Iov — ca şi pe cititorii dramei acestuia — dar nu atât prin eclipsa însăşi, cât prin împrejurările care au declanşat-o. Această ambiguitate a unei trădătoare tăceri, suprapusă marilor orgi ale Cuvântului, are de ce îngrozi şi dezorienta. În prologul *Cărţii lui Iov,* tăcerea lui Dumnezeu îl implică pe însuşi Dumnezeu: tăcerea aceea n-o fi cumva, cum o sugerează complicitatea dintre Dumnezeu şi Satan din acelaşi prolog, *tăcerea*

*Demonului?* Astfel, la începutul povestirii lui Iov, cu mult înaintea eclipsei, apare tăcerea, iar aceasta — pentru întâiaşi dată în analiza noastră — ca o *floare a Răului.*

Cât priveşte „coada" povestirii, este o nesăbuință s-o cauți la sfârşitul Cărții, fiindcă, am mai spus-o, eclipsa lui Dumnezeu se curmă la capitolul XXXVIII. Odată cu această reluare a cuvântului dumnezeiesc, ce se va întinde până la versetul 9 al capitolului XLII, şi punerea la încercare, dacă o punere la încercare a avut loc, se încheie. Din punct de vedere geometric, răspunsul lui Dumnezeu către Iov la versetul 1 din cel de-al 38-lea capitol, corespunde strigării lui Abraham, de către îngerul lui Dumnezeu, la versetul 11 din „Akeda", şi spuselor lui Dumnezeu către Israel-Iacob la al doilea verset din capitolul XLVI al *Genezei:* el marchează sfârşitul suspendării. Dacă însă comparația e valabilă pe planul geometric, pe plan spiritual ea nu rezistă câtuşi de puțin. Căci, pentru Abraham şi Iacob, restaurarea triumfătoare a cuvântului coincide cu întoarcerea la limpezime: totul devine de înțeles acum, şi, desfăşurată de-a îndoaselea, peripeția dobândeşte tâlcul ce scăpase, până atunci, dacă nu cititorului, cel puțin eroilor sortiți s-o trăiască. Aceştia, Abraham şi Iacob, sunt introduşi, de către Dumnezeu, într-un dialog a cărui lumină lămureşte şi explică, în folosul lor, tăcerea anterioară.

În aventura lui Iov, tocmai dimpotrivă, reapariția cuvântului lui Dumnezeu nu lămureşte şi nu explică nimic Nici una dintre vorbele rostite de Dumnezeu în furtuna de cuvinte rostogolite şi sparte pe creştetul lui Iov, începând de la primul verset al capitolului XXXVIII, nu se referă la cazul lui Iov, nici la procesul acestuia, nici la rechizitoriile respective. Fabulos e discursul prin mijlocirea căruia Iov află, ținându-şi capul plecat, că nu are nimic de aflat. Este o sfidare cosmică lansată unei făpturi care nici nu poate, nici n-ar şti să răspundă altfel decât prin câteva bolboroseli fără şir. Tot acel vifor de elocvență se bazează, în mod intenționat, pe un profund *mal-entendu.* Atunci când Iov, după o eclipsă înspăimântătoare, aude, în sfârşit, Glasul Judecătorului său, nu Judecătorul e cel ce vorbeşte prin acest Glas, ci vreo Ființă cu dimensiuni transcendente ce nu a avut vreodată nici urmă de legături cu procesul lui Iov. Într-o asemenea elocvență, tăcerea se introduce într-un fel viclean, prefăcând dialogul în dialog de surzi. Totul se petrece, în acest Cuvânt al lui Dumnezeu, ca şi cum Domnul n-ar fi văzut nimic, n-ar fi auzit nimic, ca şi cum ar fi uitat cu totul Cuvintele pe care, totuşi, El le rostise la începutul eclipsei. Această ruptură logică între începutul şi sfârşitul suspendării, constituie o a doua caracteristică a structurii originale a tăcerii în *Cartea lui Iov. Floare a Răului,* la începutul *Cărții lui Iov,* Tăcerea este o *linie frântă* la sfârşitul cărții.

## GREŞITA ÎNȚELEGERE A VINOVĂȚIEI

Dar, între *cele* două, între acest cap otrăvit şj această coadă diformă, Tăcerea, în *Cartea lui Iov,* este iarăşi pusă în evidență. Căci, contrar celor ce se petrec în „Akeda" şi în istoria lui Iosif, intervalul silențios nu îi rezervă lui Iov acel prețios apanaj al tăcerii care este singurătatea. Din clipa când Abraham şi Isaac, Iacob şi Iosif sunt lansați în adâncul tăcerii, iată-i lăsați pradă lor înşile, de nimeni însoțiți la dezbaterile propriei conştiințe, introvertiți purtându-şi omeneasca solitudine la adăpostul uşilor închise. Nici un seamăn nu li se alătură, măcar prin încercarea de a le împărtăşi durerea, dacă nu s-o aline prin vreo tălmăcire în stare a-i lămuri misterul. Le e menit să-şi ducă lupta singuri.

Ca pentru a da mai mult relief acestei singurătăți a lui Iacob în eclipsa divină, *Midraşul* îl introduce, alături, pe Isaac, bătrânul lui părinte, care mai trăia, şi care încă va mai trăi îndelung; deoarece, atunci când textul arată, la versetul 35 din cel de-al 37-lea capitol din *Geneză: Iar părintele său l-a plâns,* nu e vorba despre Iacob jelindu-l pe Iosif, fiul abia dispărut şi pe care îl crede mort, ci despre Isaac, plângându-l pe fiul său Iacob. Într-adevăr, notează *Midraşul,* Isaac Orbul ştia; el avea cunoştință că Iosif nu era mort, deoarece Dumnezeu îi încredințase, lui, cheia enigmei. Însă, cum nu o primise ca s-o dea mai departe, el nu se simțea autorizat să se destăinuie fiului său Iacob. Plângea Isaac dinaintea lui Iacob, însă acesta era un plânset tăcut: nici una dintre lacrimile lui Isaac nu încălca singurătatea lui Iacob.

Iov, dimpotrivă, e asaltat de o hoardă de guralivi care îl trag afară din solitudinea sa pe toată durata eclipsei divine. Bătălie de-a binelea dusă, purtată *contra lui* de patru prieteni, veniți de departe pentru a-i aduce mângâiere.

O, de n-ar fi venit decât pentru a-i aduce mângâiere, dacă versetul 13 din cel de-al 2-lea capitol al *Cărții lui Iov* s-ar fi prelungit până la începutul capitolului XXXVIII, dacă acum am afla, la citirea *Cărții lui Iov,* că prietenii lui Iov *şezuseră pe pământ, lângă el, fără să-i spună vreunul nici un cuvânt, căci vedeau cât de grozavă îi este durerea,* o, dacă acea tăcere a oamenilor ar fi fost singura replică la vaietele lui Iov, şi dacă de la capitolul III până la capitolul XXXVII, tot răgazul eclipsei divine n-ar fi fost ocupat de nimic altceva în afara răcnetelor răzlețe ale lui Iov — atunci, da, acea prezență silențioasă a oamenilor de partea omului părăsit de Cuvântul lui Dumnezeu poate am socoti-o firească, ba chiar binevenită. Ea ar fi fost cu adevărat o intenție de consolare, o strădanie, în sensul textual, de simpatie, aşa cum fusese gestul fiilor şi fiicelor lui Iacob, dând fuga să i se strângă alături, în tăcere, pentru a-l mângâia, chiar în acelaşi verset *(Gen.* 37,35) din care aflăm că bătrânul patriarh Isaac împărtăşea, şi dânsul, prin tăcerea lacrimilor, durerea fiului său Iacob.

Prietenii lui Iov, însă, rup această tăcere a simpatiei. Muta lor mângâiere nu ține decât *şapte zile şi şapte nopți* (2,13), şi, de cum îl aud pe Iov răcnind pentru prima dată, se prind să îngâne contrapunctul cuvântului şi pornesc cu Iov un dialog istovitor. O să reziste Iov la presiunea acelei forme grave, perfide şi sâcâitoare pe care o ia cuvântul în gura prietenilor săi, cea pe care elinii au numit-o *retorică?*

Fiindcă tocmai de retorică e vorba în cuvântările prietenilor lui Iov. Aceşti patru oameni se înşiruie pentru a țese, rând pe rând, plasele limbute în care râvnesc să-l prindă pe Iov ca într-o cursă. Ținta lor este obținerea mărturisirii. Cu orice preț trebuie ca, în cursul procesului, Iov, încolțit, să se recunoască vinovat. Căci noțiunea pe care o vedem ivindu-se aici, pentru întâia oară în analiza noastră închinată tăcerii biblice, este grava noțiune de *vinovăție.* Prietenii lui Iov sunt profund convinşi că nu există altă motivație a tăcerii lui Dumnezeu decât vinovăția omului. În însăşi ruptura dialogului, în eclipsarea lui Dumnezeu, ei descoperă semnul şi semnalul vinei din om. Tace Dumnezeu fiindcă omul se face vinovat. Iar dacă, în ciuda desfăşurării unei retorici sclipitoare şi persuasive, amicii nu răzbesc să-l aducă pe Iov de partea convingerii lor, dacă ei nu obțin mărturisirea lui, cel puțin sunt lăsați îndeajuns la tribună încât să-şi depună, în cugetul cititorului, un strop din veninul ce-i umple.

Caracterul scandalos al acestei retorici umane constă în structura ei substitutivă. Prietenii lui Iov vorbesc *ca şi cum ar fi substituții lui Dumnezeu.* Ei îşi arogă dreptul de a vorbi în locul şi în momentul amuțirii lui Dumnezeu. Omenescul lor cuvânt suplineşte deficiența Cuvântului

divin, ba ținându-I şi locul. Din punct de vedere structural, omul Iov nu se mai află, în solitudinea sa, confruntat cu un Dumnezeu ce tace, ci confruntat cu un Dumnezeu ce *tolerează.* — de prea mult timp tolerează şi neintervenind nicicum să curme — ca oameni să cuvânte în locul Lui. Cuvântul omului formează aici spatiu vid între tăcerea lui Dumnezeu şi omul vizat prin această tăcere.

Iată, poate, pricina pentru care, atunci când Dumnezeu rupe tăcerea şi reia Cuvântul, la începutul capitolului XXXVIII, dialogul ia forma unui dialog între surzi. Degeaba afirmă Domnul, la capătul Cărții (42,7), că amicii lui Iov greşesc, pe când Iov are dreptate; atâta retorică a fost etalată între capitolele III şi XXXVII, pe durata unui interval atât de lung a trebuit Iov să lupte împotriva ispitei — şi iluziei — de-a auzi Vocea Domnului trecută prin glasuri de oameni, încât, atunci când răsună, în sfârşit, Vocea divină, Iov este supus ispitei opuse — să caute, iară, voce de oameni în Glasul lui Dumnezeu. În prezența autenticului glas suprem, a Vocii divine, transcendentă, măturând cu putere de uragan toate nimicurile vorbirii omeneşti, Iov stă descumpănit. Un om care a trecut, ca dânsul, şi-atât de multă vreme, prin electroşocul retoricii — şi chiar dacă a putut rezista efectelor imediate — un asemenea om nu mai este în stare să-L audă pe Dumnezeu ca mai înainte. Abraham şi Iacob pot, fără şovăire, să identifice Cuvântul lui Dumnezeu la sfârşitul eclipsării, deoarece nimic, în afară de lupta lor lăuntrică şi singuratică, nu i-a separat de Cuvântul cel dintâi. Pe câtă vreme Iov a fost silit să treacă înot un ocean de vorbărie omenească gata să imite şi să maimuțărească Dumnezeiescul Cuvânt. Nu-i de mirare că, în clipa revenirii la situația firească, chiar atunci când i se aruncă un colac de salvare dinspre adevăratul Cuvânt al lui Dumnezeu, numai cu greu ajunge să-l cuprindă şi îl paşte primejdia să se scufunde de tot.

Astfel, Tăcerea sprijină *Cartea lui Iov* prin toate unghiurile sale. O logică riguroasă conduce de la *tăcerea complotului,* din începutul Cărții, trecând prin *retorica vinovăției,* corespunzând eclipsării lui Dumnezeu, în corpul Cărții, şi până la *ruptura dimensională a dialogului,* din finalul Cărții. Fiindcă tăcerea se iscă, în cartea aceasta, din măruntaiele răului; ea este folosită de nişte oameni care, de atunci încoace, pretind că orice tăcere acoperă un rău, şi astfel se ajunge până la răul care, prin excelență, macină rostirea: *captarea defectuoasă*[12].

Dar ne-am expune noi înşine unei grave neînțelegeri dacă introducerea noastră la tăcerea biblică am mărgini-o la cele două analize întreprinse până aici. Studierii formelor, studierii structurilor trebuie să-i urmeze, încă, studierea termenilor. Căci, dacă morfologia ne furnizează un eşantion de tăceri, şi dacă analiza structurală ne îngăduie să ne dăm seama care îi sunt liniile de forță, semantica, şi numai ea, ne va introduce, dincolo de forme, mai presus de aparențe, chiar în dimensiunile reale ale tăcerii.

### Semantică: dimensiunile

Trei serii de rădăcini acoperă în întregime terminologia biblică a tăcerii. Ele sunt grupate în perechi şi constituie nişte eficiente chei de acces către cele trei felurite dimensiuni ale tăcerii.

---

[12] În original, joc de cuvinte prin evidențierea grafică a vechilor componente (sudate de mult): *le mal-entendu* (n.tr.).

Cea dintâi pereche: דמה, *damô***,** termen foarte des întâlnit, aplicat simultan tăcerii lui Dumnezeu şi celei a oamenilor, şi שתק: ş*atac,* cu mult mai rar, însă cel pe care terminologia evreiască post-biblică îl va prefera aproape tuturor celorlalți termeni pentru a desemna tăcerea.

Numitorul comun al acestei prime perechi este strânsa legătură stabilită astfel între tăcere şi formele *negative* ale creației. *Damô,* iată tăcerea somnului, a nopții, a morții, o linişte ce n-ar părea să dețină propria însuşire, de nu cumva pe aceea de a-şi împrumuta culorile vidului, cum ar spune Camus. E Tăcerea vegetativă a pietrei cea fără de grai *(Avacum* 2,19), tăcutul năboi al unui cosmos lipsit de soare şi de stele *(Ioşua* 10,12), însoțitoarea neantului şi a neînchegatului. Nu-i de mirare ca una şi aceeaşi rădăcină să poată sluji uneori, în limbajul biblic, când trebuie exprimată nimicirea şi, ca o confuzie cu siguranță voită, să planeze asupra anumitor locuțiuni în miezul cărora nici un soi de scalpel exegetic nu poate tranşa între tăcere şi neant. Acesta e mai cu seamă cazul lui Isaia (6,5), într-un mod dureros răvăşit de un sentiment obscur ce tine, în acelaşi timp, de autodistrugere şi de tăcere. În fața teofaniei care îl tulbură până în străfunduri, profetul se simte totodată neputincios şi vinovat — vinovat de a nu fi vorbit sau strigat, şi de a fi ales tăcerea, însă de asemenea nefericit, luând seama la imposibilitatea psihică în care se află de a mai face vreo încercare pentru a scăpa de nimicire. Singura tălmăcire potrivită celor patru cuvinte ebraice rostite de Isaia ar alcătui, după câte se pare, următoarea perifrază: „Vai, ar fi trebuit să vorbesc, însă, vai mie, sunt pierdut!"

Poate că acesta este şi cazul tăcerii lui Aaron *(Lev.* 10,3) atunci când îl ia cu totul pe nepregătite moartea, subită şi paradoxală, a celor doi fii mai mari. Desigur, într-însa se poate detecta o nuanță — religioasă — de supunere în fața voinței divine, însă e mult mai probabil că, prin acea frază scurtă, retezată ca o stâncă, limbajul biblic va fi vrut să redea momentul psihologic cunoscut ca încremenire. Precum altădată patriarhului Iacob *(Gen.* 45,26), şi lui Aaron i-a stat, o clipă, inima în loc, suspendare a oricărei reacții intelectuale sau morale, identificarea făpturii lui omeneşti cu condiția lui fiziologică. Aaron, în clipa aceea, nu mai era decât o statuie de piatră. De altminteri, vrednic de luat în seamă era, dacă acceptăm această exegeză, ca „încremenirea" lui Aaron să se fi produs nu drept urmare a accidentului mortal ci drept urmare a explicației teologice schițate acestuia de către Moise: *Voi fi sfințit prin cei ce se vor apropia de Mine.* Precum Iov, Aaron ar fi mai puțin răscolit în reacțiile sale omeneşti de taina morții decât de interpretările care, căznite, i se dau. Iar aici iată-ne la un pas de atitudinea biblica pe care exemplul lui Iov o ilustrează într-un fel cu totul şi cu totul deosebit, anume că tăcerea lui Dumnezeu într-o împrejurare e mai puțin penibilă decât tăcerea Sa într-o exegeză, şi că omul poate *accepta* ca Dumnezeu să stea tăcut, nu însă şi ca El să lase alți oameni a vorbi în locul Lui. *Loc-țiitorul* lui Dumnezeu, am spune noi, este — în orice împrejurare —, mai rău decât cei ce nu țin să-I fie decât *mij-locul clipei de față*[13]*.*

Oricum ar sta lucrurile cu Aaron şi cu drama sa personală, rămâne de netăgăduit că textul biblic se serveşte de rădăcina *damô* pentru a stabili o strânsă legătură între noțiunea de tăcere şi aceea de moarte. Alături de *şeol,* termen a cărui etimologie este necunoscută, *Biblia,* pentru a desemna locul de şedere al morților, se foloseşte într-adevăr de termenul *duma,*

[13] Joc de cuvinte, în original, între *lieu-tenant* şi *main-tenant* (n.tr.)

derivat din *damô.* A coborî în *duma* înseamnă aşadar a accede la tăcere — şi invers *(Psalmi* 94,17 şi 115,17; *lsaia* 21,11). Ca şi pentru piatra tăcută, ca şi pentru cosmosul tăcut, neantul ţese un fir conducător ce leagă tăcerea de acea formă supremă a vegetativităţii pasive care echivalează cu moartea.

Şi termenul *şatac* este, cât se poate de firesc, asociat celui de *damô,* deoarece el desemnează, cel puţin în terminologia rabinică, dacă nu în *Biblie,* suspendarea activităţii fiziologice, paralizia, reducând trupul la un simplu înveliş lipsit de mişcări, iar spiritul la o mecanică fără iniţiative. În *Biblie,* acelaşi termen, de ajuns de rar altminteri şi atribuit neînsufleţitului (îndeobşte oceanului, cum şi furtunilor acestuia, *Iona* 1,11-l2 şi *Psalmi* 107,30), niciodată oamenilor, nici lui Dumnezeu, pare a desemna momentul anume când obiectul, devenit agitat ca urmare a unui tainic dinamism, revine la imobilismul său firesc şi organic, la punctul său mort.

## TĂCERE NOCTURNĂ ŞI MORTALĂ

În Psalmul 22 şi în alte câteva pasaje biblice (de pildă *Isaia* 47,5), se stabileşte o asociere strânsă între *damô* şi *noaptea întunecoasă,* scumpă sfântului Ioan al Crucii şi altor tălmăcitori ai misticii creştine, ceea ce ar putea îndemna la o meditaţie asupra legăturilor dintre tenebre, pe de o parte, noapte şi moarte, pe de altă parte. Cu toate acestea, mai degrabă decât conexiunea *noapte/obscuritate,* noi am reţine-o pe aceea propusă de *Biblie, noapte/tăcere;* aceasta, pare-ni-se, este cea care explică faptul că, la o primă vedere, *noaptea* se iveşte în preajma *morţii.*

Noaptea şi moartea apar pe o listă comună; noi nu credem că acest lucru se datorează faptului că sunt, amândouă, obscure, ci faptului că sunt, amândouă, surori ale tăcerii. Se atribuie, uneori, potrivirea dintre noapte şi moarte obscurităţii care le-ar fi comună, aspectului tenebros al esenţei lor. Dar acest lucru nu e adevărat, pentru moarte, decât în imagine. Dacă noaptea este realmente întunecată, moartea nu e astfel decât în chip metaforic. Se poate compara moartea cu o lumină tremurătoare ce se stinge, se poate închipui moartea ca o umbră pe lângă cele vii, dar toate astea nu-s decât imagini: realitatea morţii se derulează înaintea ochilor noştri cu o limpezime deplină, şi însăşi această orbitoare limpezime, această posibilitate de a urmări lucrarea morţii până în cele mai mici detalii, fără ca vreunul dintre ele să se refugieze în umbră, e ceea ce se constituie într-un element, dintre cele mai tulburătoare, mai dureroase, al şederii noastre faţă-n faţă cu moartea. *Noi* suntem cei ce aşternem un văl pe masca mortuară, dar moartea, ea, ne fixează cu o privire fără de mască, ea nu foloseşte nici un văl şi ne oferă spectacolul brutal al realităţii sale, cu toate reflectoarele aprinse.

Dimpotrivă, mijlocul ales de moarte ca să ne facă să-i simţim existenţa reală şi profundă este, tocmai, tăcerea. Nu o imagine este tăcerea morţii, nici o formă pe care am ţine s-o impunem morţii, noi, spectatori pasămite deranjaţi de vorbirea ei, aşa cum ne arătăm stânjeniţi de limpezimea ei. Nu *noi* suntem cei ce aştern peste moarte vălul tăcerii aşa cum am lăsat asupră-i vălul de umbră. Moartea este tăcere, abruptă, mai întâi, la cufundarea silenţioasă ce urmează imediat *ultimului* cuvânt din viaţă, apoi profundă, în întinderea ireversibilă a tăcerii pe care moartea o ţese, pe măsură ce se îndepărtează tot mai tare, între sine şi viaţă. Clipita morţii, iată tăcerea dând gata viaţa dintr-o înghiţitură. Durata morţii, iată tăcerea îndepărtându-se la nesfârşit de viaţă. Niciodată nu i s-a putut smulge morţii altceva decât tăcere. Niciodată nu s-a putut pune mâna pe moarte, pentru că în tăcerea ei te pierzi ca între nişte nisipuri mişcătoare.

Prin tăcere moartea *evocă,* noaptea, tot aşa precum şi, invers, noaptea îi seamănă morții prin tăcere. Dacă noaptea şi moartea sunt, la modul intuitiv, resimțite ca făcând parte din aceeaşi familie, dacă natura uneia te duce numaidecât cu gândul la cealaltă, dacă poeții în metaforele lor, misticii în rugile lor, nenorociții în vaierele lor pot la fel de bine să se adreseze uneia sau alteia cu certitudinea că fac să vibreze una şi aceeaşi strună, este pentru că amândouă, atât noaptea, cât şi moartea, sunt tăcute.

Max Picard a consacrat o carte întreagă *(Lumea Tăcerii)* descrierii acestui univers nezgomotos, unde noaptea şi moartea parcă interpretează o partitură în formă de fugă, un complicat dar magic contrapunct în care se întrețes, neierarhizat, modul minor şi modul major. Iar în studiul său asupra *Nocturnei,* Vladimir Jankélévitch a marcat, şi dânsul, ambiguitatea temei romantice a nopții, izvor de bucurie îmbătătoare şi mortală, vertij mortal şi epuizant al trăirii din plin.

Ni se pare că este tocmai lucrul pe care îl schițează *Biblia* în această dintâi dimensiune a tăcerii: indiferența, ambiguitatea şi neutralitatea unei nopți, unei morți, a căror tăcere poate fi gustată de om la fel de bine, fie că e cupă de şampanie, fie că e cupă de cucută... Şi mai e ceva sugerat, pare-ni-se, atunci când, alături de noapte şi alături de moarte, ea plasează, printre categoriile tăcerii, cele mai caracteristice elemente ale negativității, temele care, cu întâietate, conştiința umană le asociază noțiunii de neant: *infernul, răul, demonul* care, toate, *sunt lipsite de gură,* sau care, *dacă li-e dată o gură, nu ştiu să vorbească,* ba, chiar *dacă vorbesc, se aşteaptă ca un căluş să le astupe vorba.*

Noi nu credem că acestor categorii trebuie să îi se ataşeze o judecată de valoare. Nu despre un rău moral se poartă discuția, ci despre un rău *fatal,* despre un destin orb, surd... şi mut, croit la dimensiunile elinei Moira. Noaptea şi moartea nu conțin oare, în alcătuirea lor, acel element de hazard fatidic care, pentru acelaşi motiv, defineşte răul demoniac, dar şi exuberanța de nestăpânit a vegetalelor, şi derutanta pasivitate a materiei minerale, a Golemului sau a maşinii? Totul se petrece ca şi cum *Biblia* ar descoperi că, în acest ansamblu haotic de elemente într-atât de disparate, firul Ariadnei ar fi tăcerea.

## PROMETEU ŞI SISIF

Dacă ar fi nevoie de un termen susceptibil de a concentra întrînsul conținutul acestei prime forme biblice a tăcerii, bucuros l-aş propune pe cel de *inerție,* prin care n-aş dori să indic pasivitatea intrinsecă a acestui univers de tăcere, nicidecum, ci negativitatea sa in raport cu omul. *Tăcerea-inerție* indică un cosmos ce deține, fără îndoială, legile sale şi propriile sale mişcări, dar, pentru om, secretul acestor legi şi mişcări rămâne de nepătruns. E acolo un univers care, văzut de ochiul omenesc, este *heteroclit* deoarece e condus de către un cod *heteronom* față de om[14]. Univers închis, pe sine înzidindu-se, esența egoistă ferecându-şi-o. Este universul Turnului Babel, în cutezătoarea tălmăcire pe care o dă *Midraşul* asupra *Genezei* (11,1): „Lumea întreagă era un ansamblu de *cuvinte pecetluite* şi de *lucruri zăvorâte".* Tăcerea-inerție, iată Existența nepăsătoare

[14] Dacă, în context, *heteroclit* ia înțelesul curent de amalgam bizar, *heteronomia* (opusul autonomiei) presupune legi primite din afară. Granule fine din zonele aliterației pigmentează, la André Neher, nu puține virtuozități de stil (n.tr.).

a lucrurilor.

Nenorocirea — care dă, poate, o şansă — e că omul trăieşte înlăuntrul acestui univers, dar ca străin şi ca singuratic. Propria-i făptură, exilată în mijlocul atâtor cifre misterioase şi contradictorii, fascinante şi obscure, exaltante şi trădătoare, care îi propun şi îi opun tăcerea opacă a nopții, a morții, a hazardului şi a destinului, n-a fost în stare să născocească, pentru a le denumi, decât un singur termen, ales — fie cu intenție, fie sub constrângerea unei necesități — la antipodul Existenței: termenul de *Neant.* A sta față în față cu neantul, iată ce stârneşte în om gustul tuturor riscurilor şi certitudinea tuturor eşecurilor. Căci, la urma urmei, lupta cu tăcerea-inerție este factorul care face din om, concomitent, un Prometeu fără de moarte şi un Sisif perpetuu.

## REZERVELE EXISTENȚEI

Cea de-a doua abordare: perechea , השה *haşâ* şi הרש *haraş,* cei doi termeni atribuindu-se, fără diferențe şi cu aceeaşi intensitate, tăcerii lui Dumnezeu şi tăcerii oamenilor.

Aici, trecem de la dimensiunea inerției la aceea a *energiei.* Nimic, fără îndoială, nu se scade din negativitatea tăcerii, nici un cuvânt nu face vreo crăpătură în tăcerea celor desemnați prin această nouă pereche: *mutul, surdomutul, încetul.* Ar fi însă greşit să se clasifice aceste ființe lipsite de grai printre categoriile inerte pe care le viza perechea terminologică dintâi. Excursul etimologic, precum şi contextul utilizării în *Biblie,* cu deosebire, în *Psalmi,* îngăduie a se da în vileag viata ascunsă şi subterană, dar bogată în oferte şi făgăduințe, din interiorul termenilor pomeniți. Tăcerea mutului nu este grea, ermetică; ea îşi vede de treburi, precum tăcerea plugarului ori a meşteşugarului, identificate, şi acelea, prin aceeaşi rădăcină *baraş.* Şi nici tăcerea celui încet nu este obtuză, greoaie; este una avidă, recuperatoare; e un somn acolo, dar nu de prăvălire, ci de reparare şi de preparare, aşa cum îl ilustrează juxtapunerea dintre *haşâ* şi *hitappec (Isaia* 4,11), acest ultim termen marcând concentrarea sinelui înaintea saltului celui mare.

Astfel, de-a curmezişul acestei noi secvențe terminologice, tăcerea capătă o altă semnificație. Nu mai înseamnă pasivitate, ci strădanie, încordare în vederea unei înfăptuiri care cere o prealabilă concentrare de forțe. Muncitorul cunoaşte această încordare, uneori lungă, fulgerătoare alteori, premergând faptei şi măreției; o ştie de asemenea artistul, precum şi oricine plăsmuieşte o operă, rotunjind-o pe îndelete până când, deodată, o face să se işte aievea dintre mâinile sale ori din cugetul său.

Experiența psihologică multiplică pildele unor astfel de tăceri în viața de toate zilele. Le poți repera, la nivel fiziologic, în momentul culminant al creației umane: artistul sau artizanul „îşi ține răsuflarea", şi tot aşa sportivul, cât despre spectator, el „e numai ochi şi urechi". Asemenea locuțiuni populare redau, cu deplina precizie râvnită, *suspense*-ul organismului omenesc, al cărui unic refugiu nu poate fi decât tăcerea, în clipa când vorba ar apărea drept o meschină trădare a măreției, dar şi drept risipirea, inutilă şi primejdioasă, a unei rezerve ce se cuvine neapărat respectată. Aceeaşi atârnare în gol dinaintea primului acord dintr-o simfonie, dinaintea primului cuvânt dintr-o conferință. Sala era plină de un zgomot în care se amestecau scârțâitul scaunelor, şuşoteala publicului, obişnuitul *la-do-sol* al instrumentelor în acordaj, foşnirea programelor, rochiilor şi batistelor. Se ivi şeful de orchestră: sec, contactul baghetei cu lemnul pupitrului tăie net zgomotul şi iată suspendarea aceea silențioasă, concentrarea tuturor atențiilor (până şi aceea a lucrurilor, căci scaunele nu

mai scârțâie, s-ar auzi şi-o muscă în zbor, de-ar cuteza să zboare vreuna); ce va urma pare a nu fi bănuit de nimeni şi este, totuşi, acel ceva aşteptat de toată lumea. Acelaşi efect produs la discreta tuse a oratorului: timpul se opreşte în matcă, liniştea călăuzeşte inimi şi spirite către cuvântul dintâi, deschizătorul de cuvinte.

Dar mai presus de această experimentare fizio-psihologică a tăcerii, energia tăcerii acoperă un însemnat ansamblu de teme filozofice. În vederea predării acestora, şcolile de filozofie optează pentru o terminologie abstractă, însă metaforele tăcerii ar fi în stare a servi ca lecție mai concretă şi, uneori, mai convingătoare. *Căci* oare nu suspendarea pe care adineauri am cercetat-o în fugă marchează linia despărțitoare dintre ceea ce filozofii numesc putință şi act, virtual şi real, instinct şi conştiință? Nu este *tăcerea-energie* acel semn, întrucâtva tangibil, al potențialului înmagazinat în rezervele ființei omeneşti, iar suspendarea silențioasă nu apare ea ca acel test concret al trecerii dinspre un nivel sub-esențial către nivelul esenței? În clipa solemnă, când ne lansăm energia în real, când proiectul nostru e gata să devină faptă, când artistul, printr-o ultimă opintire, va face să iasă din lut capodopera atât de îndelung visată şi pârguită, când instrumentişti şi auditoriu vor da suflu de adevărată viață bucăților de hârtie ce erau, până acum „partiturile" şi „programele", în acest moment culminant şi majestuos, tăcerea ne permite să măsurăm amploarea resurselor ființei, cu rădăcinile ei şi cu forțele ei creatoare. Totul se petrece ca şi cum tăcerea ar fi *experiența supremă a posibilului,* iar noi vom reține de pe acum această importantă categorie filozofică, dobândită odată cu analiza celei de-a doua forme a tăcerii în terminologia biblică; o vom utiliza mai târziu drept cheie esențială a cercetării noastre.

## O FLOARE A RĂULUI

Deocamdată, încă mai înainte de a examina cea de-a treia serie de termeni desemnând tăcerea în *Biblie,* este util a se pune semnul întrebării în privința eventualei relații între primele două serii, fiindcă tăcerea căreia i-am spus inerție şi cea căreia i-am spus energie par foarte strânse una de alta, printr-o dialectică pe care exemplele invocate până acum ne vor îngădui, neîndoielnic, s-o precizăm.

Tăcerea-inerție ni s-a evidențiat, într-adevăr, prin mijlocirea situațiilor negative ale încremenirii, ale nopții, ale morții, în vreme ce tăcerea-energie ne-a permis a fi la un pas de emergența existenței în privilegiatul moment al creației. În consecință, între inerție şi energie nu s-ar regăsi raportul dintre neant şi existență, iar tăcerea, în mod dialectic distribuită între inerție şi energie, n-ar fi fundamental situată între neant şi existență?

Prin urmare, acum, aşa se prezintă observației noastre tăcerea: *între neant şi existență.* Acolo îşi face ea locaşul, unul fragil, real totuşi. O adiere i-l poate destrăma, ca pe o pânză migălos țesută de un păianjen; însă, aidoma acelei pânze, şi locaşul tăcerii e burduşit cu toate substanțele indispensabile existenței sale. El îşi întinde împărăția, încăpătoare şi de toată minunea, ce-i drept atârnând de un fir numai, firul acela care, în partea de sus, îl ține suspendat de existență, iar în partea de jos — de neant.

De jos, de acolo pare tăcerea mai lesne de reperat; cordonul ombilical prin care este legată de neant da impresia că e de nedesfăcut, fiindcă, înainte de orice, tăcerea este ne-cuvânt, este acel nimic pe care îl lasă vorba în urma ei atunci când catadicseşte să se oprească; este pauză, suspendare, interval, termeni pe care nu-i poți concepe decât ca pe nişte

goluri din țesătura vorbirii. Oricine a experimentat faptul că nu poți „auzi" liniştea decât după eliminări, succesive şi progresive, de cuvinte, de zgomote, de sunete. Totul trebuie măturat temeinic, împrăştiat până la ultima firimitură sonoră, înăbuşit până la cel mai slab dintre foşnete pentru a se capta, în cele din urmă, liniştea.

Iar liniştea aceasta, cucerită prin răzuirea vorbirii, o ghicim a fi aflorimentul[15] alteia, cu mult mai vastă, mai misterioasă: precum un crater de vulcan, ea vădeşte şi înscrie, în priveliştea realului, fragmentul unei realități surde şi adânci, masive şi tainice, un ocean de lave arzătoare şi de zguri incandescente, căruia răzlețele focuri, zburdalnic jucând pe creasta munților, nu-i alcătuiesc decât o avangardă minusculă şi inofensivă. Vine erupția: ruinele fumegânde dezvăluie întinderea şi imensitatea unui rezervor unde rămân, acumulate, neîmblânzite amenințări de viitoare dezastre.

Tot astfel în privința tăcerii: oricât de fugar, fiecare dintre aparițiile ei, se leagă, prin infinite pânze freatice, de nişte forțe inepuizabile. Fiece clipă de tăcere închipuie o floare a răului, o înmugurire întru Neant.

Însă o floare tot e, un mugur tot e, aşa că, atunci când tăcerea ne întâmpină la celălalt capăt al scării, acroşată de Existență, ea ne oferă un spectacol întrucâtva primăvăratec, ce ne face să uităm că rădăcinile îi sunt înfipte în Neant. Cui îi mai pasă de gunoiul clădit muşuroaie şi de accentuarea putrezirii care i-au stat rodirii căpătâi, din clipa când rodul cel nou dă binețe soarelui, cu belşug de culori şi arome? Vegetațiile cele mai vii, cele mai luxuriante, țâşnesc din pământuri peste care s-au surpat erupțiile vulcanice. Tot aşa şi cu tăcerea: e frumoasă, alinătoare, stimulativă; mai elocventă decât vorbirea, o căptuşeşte, o subliniază, o intensifică; îi vine ca un contrapunct şi, în interstițiile frazei, în pauze, în momentele de suspendare, ea aduce şi duce un surplus de viață, o nebănuită energie ce îl înalță pe om mai sus de sine, ce îl face să-L întâlnească pe Dumnezeu — pe acel Dumnezeu care refuză a Se lăsa atins în Foc, în Uragan, chiar şi în Duh, dar care îl aşteaptă pe om în *Vocea subtilă a tăcerii (I Regi* 19,12).

În fața acestei tăceri a Ființei se cere menținerea unei atitudini precise, la fel de caracteristice precum aceea a lui Prometeu sau a lui Sisif în fața tăcerii Neantului. Ai fi ispitit s-o cauți dinspre partea *omului biblic,* dacă expresia aceasta n-ar fi prea încăpătoare pentru a stărui asupra tuturor nuanțelor unei categorii din care noi vom reține cel puțin două tipuri fundamentale: tipul de *patriarh* şi cel de *profet,* sau, dacă se preferă o coloratură mai personală dată pildelor: tipul lui *Abraham* şi acela al lui *Iov.*

## MISIUNE ŞI PROMISIUNE[16]

Am supus deja analizei — şi o vom mai relua pe larg — antiteza Abraham-Iov, care nu poate fi înțeleasă, credem noi, decât prin mijlocirea unei fenomenologii a tăcerii. Pentru moment, să reținem că Abraham patriarhul se mişcă, de la un capăt al existenței sale până la celălalt, în dimensiunea tăcerii-energie pe care am decelat-o în *Biblie,* deoarece, pentru el, totul rămâne promisiune, aşadar energie latentă, sau latență de

---

[15] Deschidere geologică. Loc unde rocile din componența subsolului apar a suprafață (n.tr.)

[16] Încerc să ofer un echivalent apt să păstreze, dincolo de sprinteneala ludică a fonemelor, ceva din tensiunea prezentă între termenii binomului original: *Messe et promesse* (n.tr.).

energie, încordare către o *realizare* căreia Abraham nu-i culege decât făgăduințele, prefigurările, „arvunele", nu însă şi imediata dobândire. Abraham va rămâne în dimensiunea aceasta până la „Akeda" inclusiv, deci până la aventura jertfirii lui Isaac *{Gen.* 22), ceea ce îi diferențiază atât de mult „punerea la încercare" de cea suferită de Iov, după cum vom mai vedea. Căci Iov nu îşi recuperează copiii pierduți; capătă alții; pe câtă vreme Abraham îşi regăseşte fiul, fiindcă acest fiu nu era totuşi *adevăratul* fiu al lui Abraham, ci doar fiul făgăduinței. Să fi fost Isaac *adevăratul* fiu al lui Abraham, acesta din urmă ar fi trebuit, probabil, să-l jertfească.

Istoria lui Abraham şi aceea a patriarhilor care i-au urmat până la Moise nu este, încă, decât o creanță; dacă mai târziu nu s-ar fi produs Exodul, toată această istorie ar fi fost nulă şi neavenită, iar textul biblic va putea sugera *(Exod.* 6,3) că, aşa cum l-au dobândit patriarhii, Cuvântul nu era decât un para-cuvânt, o parafrază a Ființei divine, nu însă şi enunțul Ei autentic. În comparație cu, bunăoară, Cuvântul Exodului ori cu acela de pe Sinai, rostirea dintâi a jucat, în mod precis, rolul tăcerii-energie. Ea era o *virtualitate* precedând *fapta.*

Pentru a ilustra acea tăcere a lui Abraham, ne-am putea relua metaforele muzicale şi să ni-l închipuim pe Abraham ca şef de orchestră, în clipa decisivă când toate forțele stau ațintite spre magica lui baghetă: un interval de tăcere separă energia simfoniei, pregătită latent şi îndelung, de scânteietoarea ei zbucnire. Da, însă plasați veşnicia în intervalul cu pricina — şi-l veți avea pe Abraham: orice se poate finalmente împlini în sensul aşteptării; straşnic, Beethoven se va ivi din tăcere; când colo, în ciuda aşteptărilor toate, iată că tăcerea e ruptă nu de Beethoven, ci de Brahms; şi, în sfârşit, a treia ipoteză: tăcerea se prelungeşte şi, fără ca această amânare să vă provoace nici plictis, nici oboseală, ci dimpotrivă, conservându-i-se făgăduinței întreaga exaltare proaspătă, vă găsiți şi acum în acelaşi punct.

Dar, fără îndoială, nu există o mai bună ilustrare a tăcerii lui Abraham decât tipologia în care teologia creştină a închis destinul iudaismului. Căci interpretarea pe care *Biblia* ebraică o dă perioadei *patriarhale,* creştinismul o aplică *ansamblului istoriei evreieşti,* care nu a fost — propovăduieşte apostolul Pavel — în epoca biblică decât o *promisiune,* rămasă, astăzi, oarbă şi surdă în fața unei *realizări* pe care se încăpățânează să nu o accepte. Dintr-o astfel de perspectivă, iudaismul este literalmente o *pro-misiune,* un prolog neîncheiat, un soi de *perpetuum mobile* al tăcerii, pe când creştinismul, numai el, e o *liturghie în misiune,* priceută a le spune credincioşilor ei: „Fiți pe pace, totul s-a consumat, fiindcă *adevăratul fiu a fost* cu adevărat *jertfit!"*

Franz Rosenzweig observă că refuzul evreiesc al creştinismului este efectiv legat, măcar în parte, de considerația pe care obstinația evreiască o acordă tăcerii şi făgăduinței. *Încă nu,* strigă Evreul în fața mesianismului creştin — nimic nu s-a consumat în istoria lumii, iar Abraham se află, se mai află neîncetat pe Moria. Porțile rămân deschise infinitei energii a Posibilului, iar Verbul *încă nu* şi-a spus ultimul cuvânt; *poate* chiar nici pe cel dintâi!

Evident, vom reveni asupra noțiunilor acestora, *Încă Nu* şi *Poate,* incluse în tema tăcerii-energie şi esențiale pentru comprehensiunea mesianismului evreiesc. Să ne mărginim a nota că numeroase conştiințe creştine le relevă în gândirea evreiască drept contra-teme interogative ale propriului lor mesianism, mai cu seamă atunci când tipologia creştină, acuzând reliefurile până la extrem, cioplesc antiteza în marmură, ori mai degrabă în gresia rozalbă de Vosges şi contrapun orgolioasa clar-vedere a Bisericii — cecității, de ce n-am adăuga noi şi surzeniei, înjosite beteşuguri

ale Sinagogii. În fața celor două statui de la portalul sudic al Catedralei din Strasbourg, nu doar un singur creştin a fost izbit de fascinanta frumusețe pe care o iradiază *Synagoga,* femeia aceea, uluitor de tânără, pe care legătura de pe ochi o împiedică să vadă, şi care, mai mult ca sigur, nimic n-a auzit, nimic n-aude, neabătut urmărindu-şi vreun lăuntric vis a cărui tăcere e mai deplin sesizabilă decât privirea, elocventă şi locvace, de care este mândră *Ecclesia.* Recent, un poet german creştin, nutrit cu teologie şi cu simțul istoriei, Albrecht Goes, a mers şi mai departe. Simțurile lui l-au făcut să creadă că *Synagoga* nu este doar mai *frumoasă,* ci, în dimensiune metafizică, şi mai *adevărată* decât *Ecclesia:*

*Sie ist 's, die sieht. Cea care vede, ea e.*

Şi cea care aude, vom adăuga noi, precum auzea Abraham, înconjurat de tăcere, nu precum Prometeu ori Sisif, pentru a învinge ori a eşua, nici precum Iisus, pentru a muri şi apoi a învia, ci, ca patriarh evreu ce era, pentru a *nădăjdui.*

Şi astfel, tema nădăjduirii este ceea ce ne oferă, în cele din urmă, a doua dimensiune a tăcerii biblice, adică aceea a energiei care e, de asemenea, aceea a patriarhului.

## EXISTENȚA MUTĂ

Între Tăcerea inertă a Neantului şi Tăcerea energetică a Existenței, ghicim că trebuie să se afle nu numai o relație dialectică, ci şi o sumă infinită de variante dispersând Tăcerea în cele două direcții opuse ale neantului şi ale existenței, un fel de partitură/divizare, prevăzând teme diferite pentru mâna dreaptă şi pentru mâna stângă, însă in a căror contradicție, şi numai grație ei, s-ar produce râvnita armonie muzicală (Max Picard).

Tocmai aceasta este dimensiunea pe care o acoperă cea de-a treia pereche terminologică desemnând tăcerea în *Biblie: olam* şi *haster panim.* Perechea aceasta plasează tăcerea în neutralitate deschisă. Prin ea, tăcerea este, totodată, o gamă de infinite probabilități şi o opțiune dificilă dar necesară.

Întâiul dintre aceşti termeni nu este deloc folosit de *Biblie* altfel decât la evocarea tăcerii oamenilor; limbajul rabinic, cu toate acestea, l-a ales, în mod paradoxal, pentru a evoca tăcerea lui Dumnezeu, într-una din formele ei cele mai derutante dar şi, totodată, mai logice: tăcerea lui Dumnezeu însoțind martirajul. *Haster panim,* dimpotrivă, este cea mai frecventă expresie biblică pentru a desemna tăcerea lui Dumnezeu. Ea apare de vreo douăzeci şi cinci de ori, ceea ce este enorm, şi încă în textele cele mai felurite, de la *Deuteronom* până la *Ezechiel,* trecând prin *Iov, Psalmii, Miheia, Isaia* şi *Ieremia.*

În aparență, *ilem* este *cel mut, mutul,* şi nu vom avea aici altceva decât un dublet al lui *haraş,* pe care l-am remarcat mai devreme apropo de tema tăcerii-energie. Dar expresia cealaltă ne invită la evitarea contrasensului. Într-adevăr, *haster panim* este o expresie metaforică; ea înseamnă, literal, *a ascunde fața,* printr-un văl ori sub o mască. Aici păşim pe tărâmul deghizării, iar mutul trebuie situat chiar pe acest tărâm. Nu avem de-a face cu mutul fiziologic, cu cel ce, în pofida bunăvoinței lui şi a strădaniei conştiente a întregii lui făpturi, nu izbuteşte să rostească nici măcar o vorbă, la care, aşa cum am subliniat, tăcerea e semnul fiziologic şi filozofic al energiei. Nu, mutului *ilëm* i s-a legat limba, cum s-ar lega un snop. Poate

sosi şi clipa când îi va fi dezlegată (moment desemnat prin termenul de *patah* — a deschide o uşă, a-şi asigura o portiță de scăpare). De altminteri, nimic nu se opune supoziției că acest mut îşi va fi legat el însuşi limba şi că momentul deschiderii, portița de ieşire tot de el însuşi vor fi alese. Avem de-a face cu un om care face pe mutul, care îşi asumă tăcerea ca pe un rol, după modelul omului ce îşi ascunde fața, a cărui mască îi deghizează fizionomia, îi modifică ori chiar îi înăbuşă vorbirea, ca actor conştient şi împlinit ce se află. Numitorul comun al acestor doi termeni este, după cum se vede, noțiunea jocului de teatru. În ambele cazuri, tăcerea e o mască.

Ne va trimite *Biblia,* astfel, la dramă sau la comedie?

Da, vom răspunde noi, însă cu diferența uriaşă, că nu se pune problema unei trimiteri la teatrul grec, nici la comedia venețiană, ci a unei dimensiuni dramatice integral biblice, pe care, mai înaintea noastră, Martin Buber şi Jacob Lévi Moreno au pus-o în valoare într-un mod remarcabil, şi pe care au corelat-o la tema tăcerii[17], cum vom încerca şi noi a face, sprijinindu-ne propria analiză de a lor. Cu toate acestea, din capul locului, anume pentru cititorii nepregătiți să dea peste asemenea noțiuni la lectura biblică, notăm că noțiunile de *joc* şi de *ironie* nu sunt mai puțin tragice decât cele de *mister* şi de *taină.* Tema Dumnezeului *ascuns* este frapantă atunci când o examinezi în formele sale statice, în maniera în care, adus în fața statuii cu văl, omului nu îi rămâne decât să-şi acopere cu un văl propriul său chip. Nu mai puțin sfâşietoare este tema în formele sale dinamice, cea mai simplă şi cea mai emoționantă fiind cea pe care i-o conferă hasidismul: un joc de-a v-ați ascunselea, unde Dumnezeu şi omul se pierd fiindcă au uitat că şi-au fost parteneri odată.

De altfel, de la gravitatea acestei concepții hasidice a pornit Martin Buber cugetarea asupra seriozității jocului, fiind ceea ce l-a condus la temerara concepție a *Eclipsei de Dumnezeu,* expresie care i-o întoarce, parcă, lui Nietzsche cu a sa celebră *Moarte a lui Dumnezeu.* În studiul purtând mai sus pomenitul titlu, Martin Buber cercetează relația religie/filozofie în lumina lui Nietzsche, tocmai, dar de asemenea a lui Kierkegaard, a lui Heidegger şi a lui Jung. O seamă de pagini din acest eseu sunt consacrate de către Buber criticii analizei sartriene, conform căreia tăcerea lui Dumnezeu ar alcătui proba că Dumnezeu nu există, ori cel puțin că el nu există pentru om *(l'Etre el le Néant);* îl obligă să tragă riguroasele concluzii ale acestei tăceri *(L'existentialisme est un humanisme),* concluzii pe care Jean-Paul Sartre le şi trage, într-adevăr, prin eroul din *Le Diable et le Bon Dieu.* Dar exact utilizarea teatrală a temei de către Sartre îi îngăduie lui Buber să răspundă filozofului prin doctrina jocului însuşi.

Jocul, într-adevăr, nu se situează în relația Eu-Lume, ci în relația Eu-Tu. Nu e un spectacol impersonal şi țeapăn, ci participare şi interpretare necontenite. Din litania monotonă a unei caterinci — du, du, du, du — de-acolo îşi culege un rabin hasidic superba tutuire a lui Dumnezeu de către om: *Du, Du, Du, Du.* Ceea ce nu răsfrângea, în afară, decât o petrecere incoloră scânteiază, acolo lăuntric, de focurile întâlnirii.

Oare nu tot aşa, de altminteri, s-au petrecut lucrurile în tufişul arzător? După *Midraş,* Dumnezeu imitase în joacă glasul tatălui lui Moise şi, mulțumită acestui artificiu, s-a apropiat Moise de Văpaie, dar „ascunzându-şi fața", inaugurând în felul acesta întâlnirea profetică, în care persoana profetului e legată printr-un contract dramatic de Persoana cealaltă *(persona,* în latină = eroul unei drame) care este, dinaintea lor, partenerul lor Dumnezeu.

---

[17] Martin Buber, *Werke,* vol. I, Münich, 1962. Jacob Lévi Moreno, *Fondement de la sociometrie,* Paris, 1954.

Iar rabinul hasidic poate, pe bună dreptate, sa plângă de emoţie şi de durere atunci când, în faţa unui copil ce se vaită că, în cursul unui joc de-a v-aţi ascunselea, tovarăşii de joacă l-au uitat în ascunzătoare, şi să strige: „Dumnezeu se ascunde, şi Dânsul, şi nici pe Dânsul nu vine nimeni să-L caute!" Nu face decât să reproducă situaţia profetică a jocului.

Eclipsarea lui Dumnezeu este, şi ea, faza unui joc. Ea nu modifică nimic din esenţa divină, nici din existenţa acesteia. Dar ea ţine de faptul că acolo, în dreptul Fiinţei şi al Existenţei s-a fost pus un perete despărţitor, decorul impersonal[18] care ascunde Lumina lui Dumnezeu şi Îi înăbuşă cuvântul. Să vină maşinistul ca să ridice culisa, şi *dialogul* se va restabili de la sine.

## DIALOG ŞI DUO

Se cuvine şi ca, atunci când se aplică *Bibliei,* această noţiune de *dialog* să lepede orice rest de superficialitate, ori de convenţionalism. Trebuie luat în serios şi acceptat conţinutul său dramatic, care conduce, în mod logic, către tema tăcerii. A enunţa propoziţiunea banală după care *Biblia* este dialogul dintre Divin şi Uman înseamnă a risca să închipui acest dialog ca pe un suav duo. Or, nu trebuie făcută confuzia între *dialog* şi *duo;* trebuie să se marcheze, cu grijă, deosebirea dintre cele două.

Într-un duo, două voci se fac auzite simultan, dar în complicitatea unei armonii deliberate şi preconcepute. Desigur, cele două voci nu sunt totdeauna pe acelaşi diapazon, însă chiar diferenţierea lor sporeşte caracterul armonios al întâlnirii dintre ele: sopranul şi basul sunt literalmente făcuţi pentru a se înţelege şi, efectiv, se înţeleg de minune, coabitează paşnic, pornind de la deosebirile respective, unirea fiind aceea care le face puterea şi frumuseţea. Însăşi tăcerea nu este, în cadrul unui duo, altceva decât o provizorie suspendare, o pauză utilă tranziţiei şi, câteodată, indispensabilă, precum e scobitura rotunjimii unui relief. Într-un duo, tăcerea e o fracţiune organică din armoniosul ansamblu.

Altfel stau lucrurile în privinţa *dialogului,* în care simultaneitatea vocilor nu se bazează pe exigenţa armoniei, ci pe cea a disputei. Lucrările mele anterioare asupra a ceea ce am numit *dialogul precar* al lui Cain şi Abel *(Gen.* 4,8) şi asupra exegezei acestui dialog în teologia dialectică a Maharalului din Praga conduc, în mod logic, la situaţia de a se acorda tăcerii o funcţiune autonomă şi ireductibilă în cadrul relaţiei dialogale[19].

Încă Martin Buber şi Margarete Susman[20] arată cum viaţa evreiască, legându-şi cadenţa nu de o dogmă afirmativă (eu cred... eu ştiu...), ci de un apel imperativ: Ascultă Israel, a introdus tăcerea printre normele sale. Căci condiţia ineluctabilă a ascultării este tăcerea, iar cel ce nu tace cât timp celălalt vorbeşte nu se află în situaţia dialogală; el se complace în monolog, ale cărui uşi închise se cer pătrunse cu de-a sila de către dialog.

Orice dialog implică aşadar o agresiune, o renunţare, o moarte abătută asupra sinelui, o tăcere absolută, toate fiind poziţii pregătitoare întru deschidere, întru comunicare, întru dialog şi întru viaţa în dialog, întru iubire. E ceea ce enunţa, în secolul XVI, Maharalul din Praga atunci când stabilea principiile *disputei reciproce dintre existenţe şi conştiinţe* şi necesitatea *contracţiei* şi a *nimicirii* în stabilirea relaţiei (*alianţă* prin

---

[18] În original: *Le décor impersonnel du On qui cache* etc. (n.tr.)

[19] André Neher, *Le Puits de l'Exil,* Paris, 1966

[20] Martin Buber, *Werke,* vol. I. Margarete Susman, *Vom Geheimnit der Freiheit,* Darmstadt, 1965

mijlocirea *fricii).* Un psiholog neevreu, Raymond Carpentier[21], a formulat recent aceste noțiuni într-o dezvoltare percutantă, veritabilă parafrază a gândirii Maharalului şi a celei a lui Martin Buber:

„Fiindcă dialogul, dacă e cu adevărat deschidere către un altul, dacă este acea bunăvoință care nu e vreo aşteptare vlăguită, ci voința activă de a primi, a asculta, a căuta o ieşire din sine însuşi pentru a admite universul altcuiva, nu ar putea fi dus până la ultimele sale consecințe fără a deveni sacrificarea unuia dintre parteneri, adică a se renega în calitatea de dialog. A dialoga cu adevărat ar fi a-ți pune efectiv în cauză propria ființă prin zestrea venită de la celălalt. Ar fi asumarea riscului ca forma altuia să ne remodeleze după tiparul ei şi-astfel, ceea ce alcătuieşte persoana noastră să piară fără urme.

Există deci o dublă exigență a dialogului. Mai întâi, acceptarea universului celuilalt, prin sacrificarea celui propriu. Adevăratul dialog e sacrificiu. S-a înțeles aceasta îndeajuns? Câte persoane care invocă dialogul nu-l limitează prin aşteptarea lor de a-l vedea pe celălalt cum le acceptă punctul de vedere! Evident, nu acesta e adevăratul dialog. Cerința imperioasă a dialogului înseamnă o trebuință de sfințenie, dacă e săvârşită în buna ei credință. Dialogul este, atunci, implicarea sinelui, renunțarea la sine pentru a se deschide unei căi noi, propusă de celălalt.

Însă, pe de altă parte, asimetria renunțării este o negare a dialogului. Ar trebui, deci, o dublă renunțare pentru ca acel dialog să atingă autenticitatea, pentru a răspunde celor mai înalte dintre speranțele puse întrînsul. Atunci, adevăratul dialog nu ar fi doar schimbul între două conştiințe, comunicarea dintre două universuri mentale, ar fi zidirea unei lumi noi prin sacrificarea a doi parteneri gata a se deschide creațiunii."

## DIALOG ŞI DECLAMAȚIE

Dar, pe lângă antiteza *dialog-duo,* o altă antiteză se cade a fi luată în considerare, cea dintre dialog şi *declamație.*

Declamația, într-adevăr, presupune că rolurile sunt cunoscute şi învățate dinainte şi că actorii nu se vor abate dintr-asta nicicum, indiferent de intensitatea cu care iau parte la joc. Cea mai „adevărată" dintre Desdemone, cel mai „tragic" dintre interpreții lui Othello — nicicând nu vor muri pe scenă; nici cel mai „înfocat" dintre spectatori, nu va pieri de emoție vreodată. Fiecare ştie că, după clocotitorul torent al jocului, cortina va cădea, după care „totul e gata pentru ospăț" *(Mişna Abot* 3,20), da, pentru supeul de la miezul nopții. Or, acesta este felul cum teologiile şi lecturile catehetice, aş cuteza a zice sacerdotale şi burgheze, interpretează dialogul în *Biblie.* Acordul dintre Cuvântul divin şi Cuvântul omenesc poate, desigur, traversa nişte faze primejdioase, cunoaşte nişte momente critice, ba chiar poate suferi chinurile agoniei şi-ale morții — însă totul nu e decât o peripeție trecătoare, un joc învățat pe dinafară, ai cărui recitatori ştiu că el va fi urmat, în chip de necesitate lăuntrică şi absolută, de un ospăț care va compensa moartea prin înviere, suferința prin beatitudine, lumea dimprejur prin lumea care va să vină. Tezele socio-dramatice ale *improvizației,* extrase de Jacob Lévi Moreno din a sa lectură a *Bibliei,* contrazic cu violență asemenea liniştitoare catehizări. Spre deosebire de declamație, care ține o evidență meticuloasă a cuvintelor, a tăcerilor şi a raporturilor dintre ele, dialogul autentic implică improvizația. De atunci

---

[21] Raymond Carpentier, *„Echec de la communication ", în Les Hommes devant l'échec,* Paris, 1968.

încoace, dialogul în *Biblie* trebuie conceput din perspectiva neprevăzutului. Lumea este deschisă, jocurile nu sunt făcute. Nici un eveniment trecut nu impune o necesară întoarcere glorioasă la sfârşitul vremurilor. Dumnezeu nu posedă totalitatea cheilor operei Sale; omul, nici atât. Tăcerile biblice sunt, câteodată, clipele acelea când se pierd cheile. Şi nu este cu neputinţă ca acele clipe să se confunde, la limită, cu veşnicia.

Peste o descoperire atât de fericită, Moreno nu putea să dea decât în răsadniţa biblică şi în fecundaţiile ei evreieşti, cunoscute la perfecţie la începutul carierei lui, şi cărora a ştiut să le dea o ilustraţie remarcabilă în paginile revistei „Daimon", la care a fost, în 1917-l918, redactorul şef şi, totodată, principalul contribuitor. Desigur, nu se cuvine minimalizată deschiderea pur tehnică a primelor psihodrame ale lui Moreno, care trebuiau, după opinia lui, să întemeieze (şi au întemeiat efectiv) o psihanaliză diferită de cea a lui Freud. Însă cine ar sări peste implicaţiile spirituale ale acestor psihodrame, neglijându-le sau estompându-le, s-ar priva de o veritabilă *teologie a întâlnirii,* sensibilă mai cu seamă în cea de a treia psihodramă a lui Moreno *(Die Gottheit als Komödiant)* precum şi în câteva poeme risipite în paginile „Daimon"-ului.

Împreună cu Moreno trebuie fixat, dacă nu punctul de pornire (pe acesta *Midraşul* şi *Zoharul* îl caută înaintea Creaţiunii înseşi), *cel* puţin momentul nevralgic al acestei teologii, în capitolul III al *Genezei,* versetul 9, când în faţa primului om ce se ascunde, ori, mai degrabă, ce se deghizează şi se preface că n-a fost văzut de Dumnezeu, şi Dumnezeu, în felul său, se *deghizează.* strigând *Unde eşti?* Şi *prefăcându-se* astfel că îl pierduse pe om din ochi. În această primă întâlnire ratată descoperim toate elementele adunate de hasidism în tema jocului de-a v-aţi ascunselea. Cei doi parteneri şi-au pus câte o mască, iar cauza profundă a eşecului întâlnirii lor constă în faptul că ei sunt liberi să improvizeze nişte „figuri" la nesfârşit, istoria omenească nefiind, de acum înainte, altceva decât suma inepuizabilă a acestor figuri o simfonie neterminată de situaţii imprevizibile.

Tăcerea este cheia acestei simfonii, căci numai tăcerea îi garantează întâlnirii dintre Dumnezeu şi om absoluta libertate. Vorbirea înlănţuie şi obligă; *ea defineşte infinitul.* Numai tăcerea lasă existenţei şi neantului potenţialul lor inepuizabil. Ea pune sub semnul întrebării, fără a răspunde vreodată; şi tot ea răspunde, fără a trage vreodată concluzia.

## REVERSUL CERULUI

Într-adevăr, precum însuşi actorul, vorbirea este prizoniera unui paradox. Niciodată nu se va şti dacă simulează ori dacă e serioasă, atâta că ea este indispensabilă teologiei întâlnirii, deoarece unul dintre parteneri, Dumnezeu, refuză a se dezvălui în ceea ce *Este (Exod.* 33,23), iar celălalt partener, omul, trebuie aşadar să parieze neîntrerupt pe ceea ce Dumnezeu îngăduie să se *Manifeste*[22]*.* Omul e dator să ia drept real ceva ce, poate, nu e decât aparenţă, aşa cum, la spectacol, publicul şi actorul sunt datori să ia în serios ceea ce nu e decât un joc. Vorbirea închide omul între cei patru coţi ai unei vieţi ce se confundă cu cei patru coţi ai unui spectacol. Finalul comediei coincide cu finalul vieţii, şi invers. Iar începutul lor de asemenea. Numai tăcerea deschide omului o lume de apoi a jocului, cu un metateatru, după expresia favorită a lui Moreno în "Daimon", un teatru unde cortina nu se lasă nicicând, pentru că nicicând nu s-a ridicat, unde Dumnezeu şi omul

[22] În original, joc de cuvinte între *l'Être* et le *Paraître* de Dieu. (n.tr.)

s-au aflat la acelaşi nivel în plină aventură, însă "plină" în înțelesul generator al termenului — o aventură plină, doldora de şirul fără de capăt al zilelor. Ar trebui atunci, odată cu Moreno, să se inverseze proporțiile clasice ale aventurii biblice, să nu se mai accepte axioma după care *la început a fost Cuvântul,* ci să fie înlocuită prin ceastălaltă, afirmând că *la urmă este Cuvântul* şi că, pe durata antractului-repaus, totul e tăcere.

Pe durata acestui antract, atunci se joacă „jocurile" tăcerii biblice. Acolo tăcerea se află ca *reversul cerului, conştiința lui Dumnezeu, adevărata Patrie,* ca să folosim câteva dintre expresiile favorite ale lui Jacob Lévi Moreno.

Pentru a face mai bine înțeleasă măsura în care tăcerea este locul adevăratei întâlniri, Moreno, ca apoteoză a metateatrului său (în *Die Gottheit als Komödiant)* foloseşte scenariul, familiar oricărui Evreu, al ceremonialului de Seder. Acea noapte de Pesah constituie efectiv, prin excelență, testul psihodramatic al insului şi al poporului evreu. Totul se conformează acolo mizanscenei, fiindcă fiecare îşi are rolul în şirul de gesturi rituale şi simbolice: Tatăl, Copilul, Străinul. Totul este acolo improvizație la nivelul vorbelor, fiindcă, dacă vrea, dacă îl țin puterile, cuvântul se poate întinde până în zori, însă el poate, de asemenea, şi adesea o vrea, să fie întrerupt de întrebarea cea mai naivă, aceea a ignorantului, ba chiar de aceea a mutului, care nu e dator să lipsească de la discuție pentru că tocmai întrebarea celui ce nu ştie să întrebe este cea de care rămâne suspendat cuvântul, făcându-i-se loc vocii tăcerii. Totul este acolo improvizație gestuală, căci invitația e lansată încă de la început: *oricine e flămând, vină şi mănânce,* aşa că oricine poate intra, deodată, în scenă, Prietenul, Celălalt, Mesia, dar şi Necuratul. Iar, un pic mai târziu, ca pentru a da neprevăzutului ghes, *uşa se ține deschisă,* uşă prin care ceî Aşteptat poate să intre, dar şi cel Neaşteptat, gâdele diabolic, cum atât de minunat l-a închipuit Heinrich Heine într-al său *Rabbi de Bacharach.* De asemenea, uşă prin deschizătura căreia, în loc să-şi facă intrarea, cineva poate ieşi brusc, pierzându-se în noapte, aşa cum nu mai puțin minunat a imaginat scena Israel Zangwill într-al său *Had Gadya.*

În sfârşit, totul este, acolo, *Catharsis,* fiindcă această noapte de Pesah e, simultan, memorie şi liturghie, evocare a trecutului şi reluare pe cont propriu a evenimentului *ca şi cum eu aş fi fost acolo,* spectacol trecător şi pătrundere în cel mai adânc străfund al conştiinței în vederea unei treceri, fidelitate şi opțiune, inserție ca verigă într-un lanț şi ruptură dătătoare de libertate.

Dar mai presus de orice, noaptea Paştelui evreiesc este, în mod autentic, o noapte, cu bagajul ei de umbre şi tăceri. Dacă toți actorii dramei sunt de față, unul Singur e absent: Dumnezeu, a cărui Ființă s-a înzidit într-al său miez de noapte, şi care îşi ascunde Chipul. Astfel, Sederul reprezintă în liturgicul evreiesc, într-o manieră specifică, echivalentul a ceea ce, în *Biblie,* reprezintă tema *Feței ascunse: o prinsoare pe tăcerea lui Dumnezeu.*

## FAȚA ASCUNSĂ

Căci, dacă metafora unui *Dumnezeu ascunzându-Şi Fața* îmbracă, în *Biblie,* formele stilistice cele mai diverse, de la imaginea antropomorfică brutală *(Psalmi* 30,8) până la definiția abstractă şi apodictică *(Isaia* 45,15), semnificațiile ei se pot rezuma în trei nivele fundamentale:

1. *Nivelul psihologic,* frecvent mai cu seamă în *Psalmi.* Omul dă glas blajinei lui convingeri că Dumnezeu nu îşi ascunde niciodată Fața *(Ps.*

22,25). El, omul, examinează cu panică ipoteza Dumnezeului ascuns: de Şi-ar ascunde Dumnezeu Chipul, *spaimă* ar fi *(Ps.* 30,8), *haos (Ps.* 104,29), *moarte* ar fi *(Ps.* 143,7). El, omul, se roagă înfiorat să nu-şi ascundă Dumnezeu faţa şi se întreabă, îngrozit, cum se face că o eventualitate ca asta rămâne cu putinţă *(Ps.* 27,9; 102,3; 69,18; 13,2; 44,25; 88,15).

2. *Nivelul istoric,* dezvoltat în *Deuteronom* (31,17-l8; 32,20) şi la profeţii cei mari *(Is.* 54,7; *1er.* 33,5-6; *Ier.* 39,29). Acolo, noţiunea de Dumnezeu ascuns este inserată într-o dialectică despuiată de orice veştmânt emoţional. Metafora desemnează catastrofa istorică, ea însă cheamă, în mod organic, mântuirea. Noţiunea de Dumnezeu ascuns devine, astfel, o parte integrantă din filozofia profetică a istoriei, cu a sa concepţie bipolară — căderea în ruină şi izbăvirea.

3. *Nivelul metafizic,* exprimat de Isaia în două versete remarcabile: 45,15, unde tema ia o formă dogmatică: *Tu eşti un Dumnezeu care se ascunde* şi, mai ales, 8,17, care defineşte atitudinea omului confruntat cu misterul metafizic. Nu mai este, ca în *Psalmi,* cazul încrederii blajine, nici al panicii, nici al rugii; şi nici, ca la profeţi, aşteptarea organică a mântuirii. Este o prinsoare, un rămăşag ce se pune pe necunoscut şi pe tăcere: *Voi aştepta deci pe Domnul care îşi ascunde faţa Sa de la casa lui Iacob şi voi nădăjdui întru EL* Prin contextul său, care este cel al unui eşec, eşecul mesianismului lui Ezechias-Emmanuel, şi prin forma sa, deja perfect „filozofică", acest verset biblic constituie sursa temelor teologice ale lui Biaise Pascal şi ale lui Kierkegaard, ale lui Martin Buber şi ale lui Elie Wiesel. Este mişcarea prin care nădăjduirea se apără de eşec, iar libertatea — de moarte.

## CULEGĂTORUL SNOPILOR UITAŢI

Astfel, prin mijlocirea terminologiei, se degajă o ultimă dimensiune a tăcerii biblice, aceea unde se descoperă ceva căreia bucuros i-aş spune complicitatea tăcerii cu vreunele dintre polarităţile ştiute de existenţa umană ca imposibil de respins, în special polaritatea eşec/speranţă şi polaritatea moarte/libertate. Totul se petrece ca şi cum tăcerea ar fi fost inventată în *Biblie* pentru a ne pune în gardă împotriva flecărelii glumeţe şi-a ducerii cu vorba de pe urma cărora cuvântul iese banalizat, pentru a ne implânta în miezul dialecticilor prin care omul e chemat la marile arbitraje unde el, şi numai el, deţine cheia: arbitrajele libertăţii.

Prin tăcere, lumea regăseşte elementul *serios* al esenţei sale şi valoarea ireductibilă a *fiecăruia* dintre cei ce o alcătuiesc. Cele patru mari teme pe care le-am identificat nu mai apar, în eclerajul tăcerii, ca nişte variante anodine ale vieţii, succesului, moralei şi visului, ci drept realităţi *sui-generis;* incontestabila experienţă a Tăcerii constrângând lumea să le cunoască şi să le respecte pentru ele însele. Aşa cum marile acte de reculegere impun, în viaţa fiecărui om, un moment intens de tăcere, tot aşa tăcerea biblică este, în întregime, un act de *reculegere,* fiindcă se găsesc întrînsa culegerea şi restituirea valorilor spicuite ici-colo pe miriştile deprinderii. Tăcerea este, în *Biblie,* secerătorul snopilor uitaţi. În faţa ştiutului *no man's land,* ea rânduieşte neştiutul *no God's land,* iar recolta simultană a acestor două împărăţii, roadele coapte ale unei toamne fără de primăvară, dar şi fără de iarnă, o recrudescenţă ce va fi premisa de pe urmă. Da, acest întreg cuprinzând un Da perceptibil doar prin mijlocirea lui NU *înmagazinează* pentru auzul nostru, în maiestuosul acord al celor mai tragice dezacorduri, Tăcerea din *Biblie.*

# I
# INERŢIA

## Mai înaintea cuvântului

LA ÎNCEPUT FU LOGOSUL

Într-un jet necurmat, armonios, cumpănit, aşa, în fata noastră, pare a se desfăşura creaţiunea în cel dintâi capitol al *Genezei. Î*ncepând cu începutul — *bereşit* —, încheind cu încheierea — *vaiekulu* — articulându-şi fazele prin mijlocirea articulării ritmate a cadenţelor — *vaiehi erev, vaiehi boker* — dimensiunile ei spaţiale şi temporale par a se deschide în deplinătatea lor. Nici un bucluc, nici un rateu, nici un retuş: Cuvântului lui Dumnezeu îi dă ecou creatura, ivindu-se docilă, teafără, desăvârşită. Nimic uitat, nimic omis, nimic în gol: fiecărei creaţii, vremea ei şi locul ei. Universul se întinde, logic, conform unui plan, îndreptăţit să stârnească admiraţia Psalmistului şi pe cea a lui Leibniz, amândoi fericiţi să subscrie la certificatul reuşitei pe care Arhitectul divin şi-L acordă Sieşi, la ora privirii circulare, purtată cu mândrie peste opera definitivă: *vehine tov meod.*

De altfel, reuşita aceasta nu îl impresionează numai pe credincios şi pe filozof, ci şi pe exeget, pe istoricul religiilor. Dintre toate povestirile cosmogonice, atât de numeroase în Antichitate, a *Bibliei* este cea mai „izbutită" prin iniţierea de tehnici, cele mai simple şi mai puţin artificioase: nici mitologie, nici teogonie, nici theomahii la aceasta Facere biblică, la care Creatorul rămâne exterior creaţiunii sale, chemând-o la existenţă, sculptând-o, cizelând-o, precum un poet — visul, un artist — viziunea, un meşteşugar — obiectul. Neîndoielnic, pentru ei, povestirea aceasta nu este „de" Moise, nici „de" un profet, nici „de" vreun inspirat; redactorul anonim, hotărât, într-o bună zi, să rânduiască vastul material pe care-l alcătuiau, în cugetul său, tradiţiile curat ebraice, miturile egiptene, epopeea asirio-sumeriană a lui Ghilgameş, legenda greacă a lui Chronos şi alte atâtea alte izuri din vremuri primordiale, dar uitate, ale omenirii, ale lumii, acela va fi ştiut să degajeze tema *Genezei* din mitica ei mlaştina.

Iar această „obiectivitate" se prezintă ca indiciul unei armonii estetice, întrutotul asemănătoare armoniei teologice căreia îi este răsfrângere. *La început fu Logosul: logica* începutului susţine povestirea în toate îmbinările ei, şi până la capăt, aparent nelăsându-i ilogicului nici un ungher în acest prim capitol al *Bibliei.*

Ambiguitatea termenului *logos,* şi, dacă te menţii pe terenul ferm al filozofiei elenistice care îi hrăneşte rădăcinile, sclipirea noţiunilor pe care acest termen le acoperă, i-au încurajat pe teologii clasici să transmute armonia creatoare a dimensiunii logice înspre dimensiunea muzicală. *Logosul* nu este doar măsura raţiunii; el este de asemenea Verbul, Cuvântul. Dacă *logosul* era la început, e fiindcă la început a fost Cuvântul, afirmaţie care nu e apanajul exclusiv al celei de a patra Evanghelii, ci una pe care cel mai popular dintre tălmăcitorii evrei ai *Bibliei,* Raşi din Troyes, o prezintă, în Evul Mediu, cu o deplină încredere naivă, încă de la primele rânduri ale comentariului său asupra *Torei.* Cele două versete dintâi din *Geneză,* ne învaţă el, trebuie să fie citite dintr-o singură suflare, ca

propoziţiune subordonată faţă de propoziţiunea principală şi iniţiatoare din versetul al treilea. Prin urmare, a nu se citi: *La început Dumnezeu făcu cerul şi pământul.* Punct şi de la capăt. *Şi pământul era netocmit şi gol etc. pe deasupra apelor.* Punct şi de la capăt. *Şi a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Şi a fost lumină.* Ci, împreună cu Raşi, a se citi şi a se înţelege că, *la începutul actului prin care Dumnezeu făcu cerul şi pământul, şi atunci când pământul era încă nelocuit şi gol* etc. *pe deasupra apelor. Dumnezeu zise să fie lunmină!* Cu zisa lui Dumnezeu, cu Cuvântul, astfel a început totul. Şi tot astfel, pare-se, *urmează, totul.* Cosmosul şi istoria, universul fizic şi universul etic, mişcarea perpetuă a materiei şi destinul veşnic al omului: nu sunt toate decât prelungiri ale acelui Cuvânt dintru întâi, ecouri sau răspunsuri, captări sau reverberaţii, o întreţesere de unde al căror emiţător, întrucât el se află la sursă, comandă reţeaua, în întregul ei, până la capăt.

## CUVÂNTUL ÎN PIANISSIMO

Cu nişte nuanţări atât de fine că nici nu face să le adânceşti, Filon şi Sfântul Augustin, Maimonide şi Leibniz, Kepler şi Pascal converg în această lectură biblică. Pornind de la premisa că *la început a fost Cuvântul,* uimitoarea concluzie, care i-a tulburat pe ei înşişi, ar fi că *Totul este Cuvânt.* Iar în acest tot al cuvântului, pentru tăcere nu ar mai fi loc.

Într-adevăr, logica acestui atotputernic *logos* vrea să nu fi fost *dialog* în creaţiune şi ca totul să fie, cel puţin la limită, *monolog în Dumnezeu.* De atunci, nici o tăcere esenţială, ci doar nişte aparenţe de tăcere, fenomene ale interiorizării ce fac ca logica să ia o *vorbire subtilă* drept tăcere. Niciodată, însă, nu se pune acolo problema unei identificări reale, deoarece tăcerea nu are vreo existentă în sine. Nu este decât înstrăinarea unei vorbiri, un fel de a vorbi fără cuvinte, o muzică nediferenţiată de limbaj altfel decât prin mijloacele ei de expresie, nu însă prin definirea ei profundă. Atunci când, din această perspectivă, cititorul biblic se ciocneşte de realităţile cosmice sau omeneşti ale tăcerii *(Ps.* 19, v. 4: tăcerea sferelor, opacă; *Ps.* 65, v. 2: tăcerea rugăciunii, încordată), el nu e mai puţin răvăşit decât atunci când se ciocneşte de realitatea morţii. Operaţia mentală prin care omul biblic a ştiut să pună altoiul vieţii în interiorul morţii, tema învierii ce i-a scandalizat pe evreii saducei şi pe Înţelepţii Atenei, dar pe care evreii farisei şi discipolul lor Pavel din Tars au izbutit s-o impună gândirii umane ca act de credinţă, această operaţie şi această temă detaşează moartea de disputabila ei agresivitate. Iar aceasta nefiind decât viaţa cealaltă, o metamorfoză a vieţii, tăcerea, la rândul ei, nu este decât vorbirea cealaltă, o altă vorbire. În acordul universal, tăcerea nu sfâşie, nici măcar nu conturbă cosmica melodie: înlăuntrul sonorităţilor tari, audibile, ea este delicatul şi rafinatul pianissimo al vorbirii. Departe de a deştăma armonia absolută, ea îşi aduce contribuţia la sporirea şi la îndreptăţirea acesteia.

## ECOU SAU EŞEC?

Or, lectura evreiască a *Bibliei* tinde către răsturnarea acestui ecleraj. În plină logică a Genezei, ea descoperă ilogicul. În ritmul regulat al asamblajului, ea observă nişte iregularităţi surprinzătoare. Concepţiei unui univers făurit în întregul său, cu toate părţile lui alcătuitoare, ea îi substituie viziunea unei lumi în care există oarecari lacune, oarece găuri, cum şi, invers, niscai surplusuri, niscaiva prisosuri. În sfârşit, ea este

sensibilă la faptul că anumite creaturi, departe de a se supune Cuvântului divin, îi opun rezistență, se vădesc neascultătoare, stârnind, astfel, pățanii, răzmerițe, drame. Împingând lucrurile încă şi mai departe, ea cutează să sape şi ajunge să descopere, cu stupefacție dar fără complezență, că această operă nu a fost nicidecum cugetată şi săvârşită după un plan prealabil, ci, într-un mod diametral opus, a țâşnit absolut pe nepregătite, păstrând, pe măsură ce se înfăptuia, trăsăturile — când dezamăgitoare, când stimulatoare — ale unei *improvizații.*

Într-adevăr, după exegeza rabinică *(Bereşit Rabbai* 9,4), lumea nu s-a ivit dintr-o dată din mâna lui Dumnezeu. Douăzeci şi şase de încercări au precedat Geneza actuală, şi toate au fost sortite eşecului. Lumea omului a ieşit din haoticul sân al acestor sfărâmături anterioare, însă nu posedă, ea însăşi, nici un certificat de garanție: este expusă, şi ea, la riscul eşecului şi al întoarcerii în neant. „Numai să țină!" *Halvai şeiaamod,* strigă Domnul zidind lumea, iar dorința aceea întovărăşeşte istoria ulterioară a lumii, a umanității deopotrivă, subliniind încă de la începuturi că această istorie stă sub semnul insecurității extreme.

Să nu fie terenul acestei insecurități perimetrul în care trebuie să înscriem şi tăcerea? Apariția ei în *Biblie* nu poate fi interpretată ca un contrapunct al cuvântului, fiindcă raportându-se la cuvântul acela, tăcerea îi poate atribui, şi dânsa, nu ecoul — nici pomeneală — eşecul, ruşinosul chix. În termeni de agresivitate dialectică se cere abordată tăcerea de la primele ei iviri în Geneză, nu numai când, în clipa creatoare, prelungeşte sau acompaniază cuvântul, ci şi când îl premerge, în virtutea unei legi care trebuie să se tragă, şi dânsa, dintr-o logică, fie şi una rebelă la orice logică; vreau să zic legea *prologului.*

## LA ÎNCEPUT A FOST PRO-LOGOSUL

Efectiv, în primele două versete ale *Genezei,* pe care Raşi le subordonează apariției Cuvântului, avem de-a face cu un prolog, a cărui natură stârneşte curiozitatea oricărei meditații pe însăşi tema Creațiunii, deoarece aceasta din urmă nu se poate realiza decât prin abolirea unei dimensiuni precedente; dar o problemă asemănătoare se ridică şi atunci când dăm expresiei *pro-log* semnificația sa literală. Deoarece există acolo un *Mai înaintea* Cuvântului. Care să fie deci identitatea acestui *Mai înainte...*?

Am fi numaidecât ispitiți a răspunde că acest *Mai înaintea* cuvântului e tăcerea, dacă filozofii nu s-ar fi grăbit să escamoteze acest termen şi, odată cu el, noțiunea, înlocuindu-le printr-un alt termen şi o altă noțiune, sub al căror înveliş s-ar afla cheia problemei şi gratie cărora s-ar menține armoniosul echilibru dintre univers şi hegemonia cuvântului. Termenul cu pricina este acela al *neantului,* căci, se propovăduieşte, creațiunea s-a făcut *ex nihilo,* iar cuvântul s-a ivit aşadar, şi dânsul, din neant.

Acest termen cheie ar fi potrivit de minune cu tăcerea dacă, în mâinile filozofilor, ar sluji altor treburi, nu unei zăvorâri stângace şi nătânge. Ceea ce au născocit filozofii e un parapet, ca nu cumva privirea să li se ducă, hai-hui, prin zonele efectiv petulante ale acelui *Mai înaintea,* în contul căruia *Biblia* acumulează, în primele două versete ale *Genezei,* o serie de termeni plastici, fiecare dintre ei fiind susceptibil, dintr-o pricină aparte, să terorizeze logica aşa-zis cuminte: *tohu-bohu*-ul, *tehom*-ul, *hoşek*-ul, adică haosul, hăul, tenebroasa vâltoare. Depreciindu-i neantului aceste puteri, filozofia le livrează puterii superioare a lui *nihil,* a cărui esență constă în *a anihila,* a reduce la nimic, în aşa fel încât *Înaintea* se naşte gata mort, un

avorton pe care Geneza îl dă la rebut chiar din clipa în care îl descoperă. Sigur că nu e plăcut privirii smârcul acela, dar aveți grijă să nu vă înşelați în privința sa: hidoasa cloacă, unde hăurile, bulboanele şi haosul par a fi răspântiile pentru întâlnirile dintre oribili ciclopi, îngrozitoare salamandre sau cumpliți balauri — ei bine, nu-i nimic de felul acesta; un bazar pentru zdrăngănele de doi bani; un iarmaroc cu fleacuri, un talcioc cu vechituri care, de la prima mătură a Genezei, se spulberă în cele patru vânturi. Nici măcar nu merită să staţi acolo locului, iar filozofii, într-adevăr, după ce au pus pe zidurile haosului originar afişul „Neant", pleacă liniştiți să-şi ia masa de seară, fără a-şi mai bate capul cu un loc abia declarat, cu solemnitate, că e nimic şi bună pace.

Uşor de ghicit ispitele din fața cărora se trag îndărăt filozofii: cele ale gnosei, doctrină, ce deschide vanele miturilor şi demiurgilor, subminând baza principiilor monoteismului.

Dar, fără a se atinge de atare principii, prin căi ce se îndatorează gnosei în privința tonalităților ei, a metodei ei, Maeştrii *Midraşului* şi ai Cabalei pătrund în Grădina zăvorâtă a Neantului, în fascinantul *Pardes;* iar dacă unii dintre ei, ca Elişa ben Abuya, cad în capcana gnosei, sau, ca Ben Zoma, sunt loviți de nebunie, alții, precum Ben Azay şi Rabbi Akiva sunt electrizați pentru tot restul vieții, sau ies de acolo aşa cum au intrat, dar mai bogați într-o cunoaştere fără de vreo pereche. Aceşti Maeştri învață şi predau învățătura că filozofii mint când pretind că neantul nu e nimic, pur şi simplu că nu e. Cel mult ar putea să afirme că el *nu mai* e, însă pe undeva, înapoia înaltelor baricade, solidelor bagaje ce mențin neantul în zona pre-verbală, ființa neantului îşi trăieşte traiul, o existență care, chiar tăiată de cea a universului creat, nu e, prin asta, mai puțin reală.

Originalitatea acestei concepții consistă din refuzul de a se declara mulțumită cu contemplarea neantului pre-liminar, ori de a umple sufletul cu viziunea lui, cum ar face o frumoasă operă de artă. Şi a fi încercat, în schimb, să sondeze neantul, nu doar în esența-i nihilizantă, ci în însăşi mişcarea puterii lui nihilizatoare. Pus pe treabă, astfel descoperă misticii evrei neantul originar, în operațiunea devorantă a giganticelor sale fălci care sfâşie, sfărâmă, macină, înfulecă, înghit. Iată ce nu numai că nu e nimicul, dar, cu totul dimpotrivă, este ceva gigantic, o colosală cascadă de peisagii care se pierd, de regate ce se prăbuşesc, de lumi - cel puțin douăzeci şi şase pot fi puse la socoteală — care, de sus până jos, crapă şi se fac zob, maldăre de ruine, ca nişte răni deschise.

Un imens rezervor de forțe negative, iată ce este *Mai înaintea* primitivă, aceea asupra căreia a triumfat cuvântul în momentul solemn al Genezei, iată ce a refulat el, pe vecie, în anterioritate, în trecut, în curgerea revolută.

Refulat pe vecie? *Midraşul,* care se pricepe, totuşi, în materie de lectură biblică, nu e foarte sigur de răspuns. Dărâmăturile acestei enorme mase devastatoare au putut trece bariera; țăndările — să crape zidul; aşchiile - să se îmbuce în mlaştina ce a slujit la facerea cimentului şi a liantului. Toată lumea ştie că Palatul Suveranului a fost înălțat pe un smârc. „Nu ar fi cuviincios să te apuci să râcâi pe sub dale ca să scoți la lumină mâzga inițială." *(Haguiga* 16A).

Astfel, nu ar fi vorba cu adevărat de o refulare în sensul freudian al termenului, iar avertismentul *Midraşului* s-ar adresa, încă şi astăzi, ucenicilor vrăjitori ai psihanalizei. Neantul nu a dispărut pe de-a întregul în fața cuvântului. El a fost comprimat de cuvânt, îndiguit în straturile joase ale Creațiunii, unde el somnolează, gata a sări din nou la cea mai măruntă stângăcie a unui cuvânt care n-a ştiut cum să se debaraseze integral de dânsul, gata, de asemenea, a răspunde la chemarea Existenței, când aceasta şi-ar aminti, fără de veste, de rudenia ei originară cu Neantul.

## PURTĂTORUL DE CUVÂNT AL NEANTULUI

Atunci apare Tăcerea — marea şi solemna tăcere-inerţie — nu ca o suspendare trecătoare a cuvântului, ci ca purtătorul de cuvânt al invincibilului neant. Atunci, Tăcerea ţine loc de cuvânt, pentru că Neantul a redevenit locţiitorul Existentei.

Atunci, prin crevasele vulcanice ale creaţiunii, se ivesc pânzele subterane ale liniştii şi, în primul rând, cele două pânze pe care liniştea le desfăşoară până în nesfârşirea spaţiilor şi a vremilor, şi care acoperă dimensiunile existenţei în maniera unui cearşaf şi a unui giulgiu, vreau să zic cele două universuri eterne şi silenţioase care sunt *Noaptea* şi *Moartea. Î*ntr-o primă abordare, ele ni se oferă chiar de la povestirea creatiunii. Întâiul capitol al *Genezei* de ele se izbeşte: universul creat, acela al cuvântului, e una cu noaptea şi cu moartea.

## ÎN RITM FRATRICID ŞI FRATERN, NOAPTEA ŞI MOARTEA

Într-adevăr, ca două gărzi asigurând paza la intrarea şi la ieşirea dintr-un palat, povestirea creatiunii -primul capitol din *Genezã* — este încadrată de două teme ce înconjură cuvântul şi îl întovărăşesc cu prezenţa lor obsedantă: tema nopţii şi cea a morţii.

O notaţie textuală introduce, de la început, de la bâlbâielile încă nedistincte ale zilei dintâi, tema nopţii alături de aceea a zilei (verset 5): *Lumina a numit-o Dumnezeu Ziuă, iar Întunericul l-a numit Noapte.* Într-un ritm fratern şi, de ce n-am spune-o numaidecât, fratricid, ziua şi noaptea vor face de acum înainte pereche, una întovărăşind-o, mărginind-o, urmărind-o, vânând-o şi devorând-o pe cealaltă într-un ritm armonios, însă implacabil.

În ce priveşte moartea, cititorul distrat riscă să nu o bage în seamă în acest prim act al dramei Creaţiunii, unde toate par a ţâşni către existenţă, spre viaţă. Dar Rabbi Meir descoperă moartea într-a *sa* lectură a *Torei,* şi i se poate acorda încredere căci, cât priveşte *Tora,* Rabbi Meir este unul dintre cei ce ştiu s-o lămurească, ba, cu adevărat, s-o citească. În ultimele cuvinte ale povestirii, în satisfacţia cu care Creatorul îmbrăţişează din priviri opera săvârşită, acolo Rabbi Meir citeşte moartea (verset 31): *Şi a privit Dumnezeu toate câte făcuse, şi iată erau bune foarte* — nu citi: *iată, erau bune foarte, vehine toc meod,* ci, *iată, bună era Moartea, vehine tov mavet,* căci moartea scanda în surdină avântul vieţii, şi tocmai scandarea aceea e captată de Rabbi Meir, o scandare fratricidă, precum aceea zi/noapte, însă, şi aceasta, de ce n-am spune-o numaidecât, fraternă, deoarece viaţa şi moartea fac, de acum înainte, pereche, de acum înainte una vânând-o, urmărind-o, mărginind-o pe cealaltă, într-un ritm implacabil, dar armonios.

Trecând de la o temă la alta, noi am inversat succesiunea epitetelor, pentru a sublinia, dintr-odată, ambiguitatea nopţii şi a morţii, precum şi ambiguitatea suplimentară ce le leagă de zi şi de viaţă. Tema nopţii, tema morţii sunt, de obicei, tratate la modul minor, dar cine nu a resimţit binefăcătorul şoc al unei nocturne, sau al unei elegii la modul major? Cine nu a fost îngrozit de tenebrele nopţii şi de obscuritatea morţii, dar cine nu a resimţit noaptea ca pe o uşurare, iar moartea ca pe supremul confident? Ce de fantome, ce de fantasme n-au îngrămădit miturile şi legendele în peşterile nopţii şi ale morţii, dar şi ce recolte de speranţe, de nădejdi n-au

adunat poeții şi misticii în regatele nopții şi ale morții! Fie blestemate, fie fermecate, noaptea şi moartea rămân lor inselor egale, atât e de adevărat să le poți acosta, cu egală siguranță că le cuprinzi aievea în realitatea lor, prin hulă ori prin imn, deopotrivă.

**După tăcere**

O TRÂNTĂ CU TĂCEREA: PSALMUL 22

Abundă, în *Biblie,* exemplele acestor incantații — pline de furie ori pline de laudă — la adresa nopții şi a morții, iar unele, dintre cele mai remarcabile, s-ar putea pune în lumină şi dezvălui în *Cartea lui Iov,* în *Eccleziastul* şi în anumiți Psalmi.

Aş dori însă să rețin, dintre toate textele pomenite, pe unul singur, şi anume Psalmul 22, şi aceasta din două cauze hotărâtoare. Cea dintâi este că, în acest Psalm, lupta frontală dusă împotriva nopții şi a morții duce, cu luciditate, la o încleştare corp la corp cu tăcerea cuibărită în ele, confirmând astfel identitatea profundă pe care am descoperit-o între noapte, moarte şi tăcere.

A doua *cauză,* încă mai hotărâtoare decât prima, este că incantația psalmistului e aici tăiată într-o expresie — *lo dumia* (verset 3) — a cărei ştanță ieşită din comun uluieşte, căci *lo dumia* înseamnă, literalmente, *Ne-Tăcerea.* Astfel, tăcerea inertă *dumia,* al cărei principiu însuşi pare a fi pasivitatea negativă, este, în acest Psalm, barată printr-un semn suplimentar de negație! Fascinantă enigmă a unei creații negative la puterea a doua! Oare nu-i cere ea exegetului să se oprească asupră-i pentru a încerca să-i smulgă taina?

Trebuie recunoscut, vai, că puțini exegeți au cedat fascinației exercitate de o temă atât de bizară ca *lo dumia.* Fiindcă exegeza Psalmului 22 furnizează o drăguță pildă de edulcorare a gândirii biblice. Noaptea şi tăcerea figurează acolo în mod explicit, la versetul 3, dar s-au depus mari strădanii să fie golite de întreaga lor substanță.

Apariția temei nopții în Psalmul 22 este fie escamotată de majoritatea comentatorilor, fie redusă la mai nimic de exegeții ce se resemnează s-o semnaleze, ori de traducătorii ce nu pot, fireşte, trece cu buretele peste original. Ea nu ar avea decât un caracter formal, ar fi chemată prin simplul joc al paralelismului: la menționarea *zilei,* ar răspunde, automat, pomenirea *nopții,* şi iac-aşa am avea de-a face cu unul din acele cupluri-clişee după care se dă în vânt poezia din toate literaturile lumii. Cât despre experiența tăcerii (ori, mai degrabă, a ne-tăcerii) de care Psalmistul afirmă că este a sa pe durata nopții, ea este redusă la o prea simplă dimensiune psihologică: Psalmistul s-ar plânge că suferă de insomnie, noaptea nu-i dă nici un răgaz, în culcuşul lui necurmat, dar zadarnic îl cheamă el pe Domnul Dumnezeul său. *Dumia* n-ar mai avea atunci nicicum înțelesul de *tăcere,* ci pe acela de *odihnă,* şi chiar aşa glăsuiesc traducerile, din care iată câteva exemple:

„şi pentru mine răgaz nu se află"
*(Biblia Rabinatului),* „şi n-am pic de răgaz" (Segond), „und finde Keine Ruhe" (H.J. Krauss II), „but find no rest"
(versiune engleză autorizată).

Chiar traducerile care respectă etimologia

silențioasă" a termenului *dumia,* plasează această tăcere
În cugetul zbuciumat al Psalmistului, ceea ce readuce,
iarăşi, termenul la identificarea cu noțiunea de „odihnă"
sau de „potolire":

„noaptea, pentru mine, nici urmă de linişte"
(Jerusalem),
*„and I am not silent"* (Interpreter's), *„und des Nachts schweige ich auch nicht"*
(Luther), „même la nuit, je ne garde pas la silence"
(Pléiade).

## O TĂCERE MAI SILENȚIOASĂ DECÂT TĂCEREA

Mi se pare că traducătorii şi exegeții ascultă în acest caz, în chip inconştient, de angoasa în fața nopții. De teama pătrunderii, odată cu Psalmistul, în misteriosul tărâm nocturn al existenței, se aprinde, în grabă, o lampă liniştitoare, care îngăduie să se constate că, în plină noapte, se desluşeşte de ziuă.

Or, dacă există vreun Psalm unde nimic nu se desluşeşte, acela e sigur Psalmul 22, care nu întâmplător a fost împrumutat celor mai chinuiți dintre oameni pentru momentele cele mai tragice — dar şi cele mai obscure — ale încercărilor prin care le era dat să treacă; în mod deosebit, după tradiția evreiască, Esterei, atunci când se simte pe de-a întregul şi omeneşte singură la înfruntarea cu Regele, şi, după tradiția creştină, lui Iisus pe Cruce. Psalmul 22 este Psalmul părăsirii, ruga omului abandonat de Dumnezeu în depărtare şi în singurătate. Mai mult decât o rugă, de altminteri, este un strigăt, o interpelare urgentă, o somație țâşnind din străfundurile durerii şi nerăbdării, un răcnet agonic, moartea fiind de altfel evocată explicit la versetul 16: *„În țărâna morții m-ai pogorât".*
Buber-Rosenzweig au înțeles, într-un mod remarcabil, că Numele divin, la versetul 3, deosebindu-se textual de Numele divin de la versetul 2, trebuie, de asemenea, să se deosebească de el din punct de vedere conceptual. *Eli, Eli,* aceasta este o apostrofare, un vocativ repetat cu insistență, pe când *Elohai* e strigătul însuşi, lansat între ghilimele: „Dumnezeule mare!", iată unicul strigăt al Psalmistului pe durata întregii zile, iar acest strigăt rămâne fără răspuns! În franceză, traducerea lui Buber-Rosenzweig ar lua cam forma următoare:

*„Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'abandonnes-Tu? Quelle distance entre mon Salut et les Paroles que voudraient exprimer mon cri! «Grand Dieu» c 'este mon seul cri de joie, et Tu ne réponds pas".*

Într-un astfel de context, ar fi surprinzător ca noaptea să nu fi apărut decât ca formă şi să nu fi exprimat ea vreo realitate fundamentală, după cum ar fi de neconceput ca tăcerea să nu fi fost altceva decât o nuanță a insomniei, ori a nerăbdării.

Desigur, mai întâi Psalmistul a concentrat în patru vorbe dramatica şi dureroasa sa trăire a Nopții. La un prim nivel, cu care, la limită, ar putea să se potrivească traducerile mai sus-menționate, ar fi indicat să se aibă în vedere o suferință psihologică. Dacă suferința diurnă depinde de absența răspunsului divin la chemarea omului, dacă — ziua — tăcerea e la obârşia torturii, suferința nocturnă nu se datorează, invers, decât faptului că noaptea îi refuză omului ceea ce dânsul e îndreptățit a aştepta de la ea,

adică liniştea ei.

Căci ambiguitatea tăcerii nopții vrea ca, semănând groaza printr-unul dintre aspectele sale, să fie alinătoare prin multe altele, iar aceasta mai cu seamă pentru suferința, care află în noapte, ca şi în moarte, portul cel calm unde poate ea să tragă şi să-şi afle uitarea de sine. Căci unde altundeva s-ar cufunda suferința de nu în liniştea nopții? Unde altundeva şi-ar găsi bolnavul un calmant durerii sale, de nu în somn, ori baremi, la ceasul insomniei, în binecuvântata linişte a nopții? Or, iată că, forțând porțile nopții, Psalmistul, în loc să fie inundat de tăcere, se vede invadat de ne-tăcere, lo-dumia, zgomotul, cel ce îi ține trează conştiința, şi îi ascute durerea, şi îi sporeşte nelinişstea.

Sigur, există nişte zgomote care se potrivesc cu tăcerea nopții şi intră în jocul descântecelor sale. Lucru ştiut de Nietzsche, atunci când preamăreşte fântânile arteziene ce susură mai tare decât noaptea, lucru ştiut de toți romanticii, atunci când înalță trilul privighetorii la rangul de simbol al liniştei nocturne. Dar şi invers, există, în noapte, zgomotele ce sfâşie tăcerea, vaierul ascuțit al unei păsări betegite, scrâşnetul unei unelte, scârțâitul balamalelor dintr-un portal; ele sunt neintegrabile nopții şi deranjează rânduiala senină a liniştii acesteia. Mai sunt, în sfârşit, falsele visuri, coşmarurile, trezindu-l brutal pe cel aflat pe patul său de suferință. De asta se plânge, amar, Iov: până şi noaptea, Dumnezeu îi refuză pacea trupului şi-a sufletului.

Poate că acesta e sentimentul pe care Psalmistul va fi vrut să-l exprime. Ca şi Iov, el suferă de agresivitatea nopții, care îi refuză liniştea ei: „...nici măcar noaptea nu-i, pentru mine, pic de linişte...", nimic alta decât sfadele şi zeflemisirile, zbieretele şi mugetele, răgetele şi răcnetele, pe care le evocă la distanță de câteva versete... şi Dumnezeu, retras între singuraticele întăritori ale Sfinteniei Sale!

Cred însă că Psalmistul a mers cu mult mai departe în experiența completei părăsiri. Expresia *lo-dumia* aş vrea să fie luată în felul ei aparte, în negativitatea ei literală. Ceea ce noaptea oferă nevinovății suferindului, strigătelor acestuia este *ne-liniştea,* care este altceva decât liniştea, evident, fiindcă e negația acesteia din urmă, dar care este, de asemenea, altceva decât cuvântul. Căci, dacă negația cuvântului — ne-cuvântul — este liniştea, ne-liniştea nu este nici în mod automat, nici în mod necesar cuvântul. *Ne-liniştea* este o tăcere mai silențioasă decât tăcerea, este căderea tăcerii într-un strat mai profund al neantului, e o galerie săpată chiar din tăcere şi care duce la cele mai amețitoare dintre prăpăstiile ei. Aşa cum ne-moartea nu e totuna cu viața, ci ceva inferior sau superior Vieții, o vegetație subterană sau o supraviață sublimă, tot aşa ne-liniştea deschide celui ce o descoperă dimensiunea perspectivelor ei *metasilențiale.* Poate fi vorba despre un limbaj pe care nici un cuvânt şi nici o tăcere nu au fost vreodată în stare să-l exprime, după cum poate fi vorba, de asemenea, despre dimensiunea zero a tăcerii, unde, în confuzia generală a toate câte există, vorbire şi tăcere se pierd, împreună, în neant.

Porțile acestui *regat metasilențial* se deschid, brusc, în fața Psalmistului: *... iar noaptea, ce mi se dezvăluie ce-i aşadar: Ne-liniştea!* Ziua, aş îndura să nu primesc răspuns la vaierile mele, aş pătimi întru tăcere. Noaptea, pătimirea mea devine mai atroce, căci tăcerea mă duce cu sine în regatul neantului ei. Ziua, tăcerea intră în dialectica existenței, ca o pauză ori ca o suspendare; noaptea, tăcerea opune existenței opacitatea neantului ei. Ziua, Dumnezeul invocat de Psalmist nu enunță cuvântul pe care Psalmistul aştepta să i-L culeagă de pe buze: *Eu sunt Cel ce sunt.* Noaptea, prin arcuirea cea repede fugară a Tăcerii Sale, Dumnezeu pare a rosti (nerostind-o): *Eu sunt Cel ce nu sunt.* Liniştea i-l opune omului pe

Dumnezeul cel ascuns. Ne-liniştea îi opune un Dumnezeu a cărui Existenţă nu poate fi sesizată decât plecându-se de la rădăcinile fugare ale Neantului.

IMN, OCARĂ, GROAZĂ

Dar atunci când noaptea şi moartea nu sunt resimţite doar ca nişte forţe cosmice autonome; atunci când dinapoia prezenţei lor în Creaţiune, omul percepe un Creator care le locuieşte, ori, mai degrabă, care le bântuie din Neantul Său cel silenţios, atunci apropierea lor nu mai e semnalată nici de vreo ocară, nici de vreun imn, ci se traduce prin acea reacţie primitivă în faţa misterului care este *groaza.* Într-adevăr, ce poate fi un Zeu ascuns în noapte sau în moarte, şi care se slujeşte de tăcerea acestora ca de o armă defensivă ori vătămătoare, de un zeu înspăimântător, un zeu care, prin retragerea sa opacă în noapte ori în moarte exprimă, mai bine decât ar face-o printr-o vorbire zilnică şi vie, dispreţul său pentru oameni, izbânda lui asupra nimicniciei lor?

Dacă, pe temelia acestei înfricoşătoare întâlniri cu tăcerea zeităţilor nopţii şi morţii, omul grec a edificat tema Moirei, dacă el a operat astfel o triere între zeii binefăcători, care vorbesc, vestesc, lămuresc, şi zeii răuvoitori, încolăciţi în tăcerea perfidă a fatalităţii, atunci cum putea reacţiona omul biblic, el, căruia i se da drept învăţătură că vorbirea şi tăcerea, ziua şi noaptea, viaţa şi moartea, libertatea şi destinul erau apanajul unuia şi aceluiaşi Dumnezeu? Oare pentru omul biblic întâlnirea cu tăcerea lui Dumnezeu în fatala inerţie a nopţii şi a morţii nu urma să fie încă şi mai tragică decât pentru omul grec, întrucât acesta din urmă putea, printr-un singur gest, să răstoarne tăcerea destinului de *cealaltă* parte, către regatul tenebrelor, pe câtă vreme cel dintâi se simţea asaltat de nişte arme lansate dintr-una şi aceeaşi parte, din regatul unic al lui Dumnezeu, cel ce a creat, simultan, lumina şi tenebrele, binele şi răul?

Iată deci ivindu-se, într-adevăr, în trama biblică, mult înaintea lui Iov şi a Psalmistului, un *Oedip evreu:* un rege neferice, bâjbâind prin noapte, lunecând înspre moarte, cu toate că totul îi fusese vestit în tinereasca strălucire a unei trainice primăveri. Atâta că, într-un moment anume, acest om întâlnise tăcerea, inerta, opaca, neînsufleţita tăcere. Şi, începând cu întâlnirea aceea, în sufletul acestui om s-a cuibărit groaza. Acest Oedip evreu poartă numele Saul.

**Tăcerea idolului**

Studiul nostru asupra tăcerii în *Biblie* începuse cu începutul: întâiul capitol al *Genezei.* Structura acelui capitol ne impresionase dintr-o dată: cuvântul încadrat acolo de două teme care îl împrejmuie şi îl însoţesc cu obsesia lor tăcută — tema nopţii şi tema morţii. Ca două străji, spuneam noi, asigurând paza la intrarea în şi la ieşirea dintr-un palat, noaptea şi moartea făceau cu schimbul pentru a ţinti razele tăcerii asupra cuvântului ce izvodeşte.

Or, mai este un alt capitol în *Biblie, dar unul singur,* prezentând aceeaşi structură remarcabilă: este capitolul 28 al *Cărţii 1-a a lui Samuel,* povestirea unei zile memorabile şi tragice, deoarece fu ultima zi de viaţă a regelui Saul, prologul brutalei sale morţi prin sinucidere. Dar încă de la versetul 3, moartea apare, simplă, despuiată, firească: *Murind Samuel, l-a plâns tot Israelul şi l-au îngropat în Rama, cetatea lui.* Iar capitolul se

încheie, cu versetul 25, prin fuga în noapte: *Ei* (Saul şi însoţitorii săi) *s-au sculat şi au plecat în noapte.* Astfel, moartea ridică — ea — cortina, iar noaptea face cortina să cadă pe scena aceasta, invers decât, la primul capitol al *Genezei,* noaptea inaugurase, iar moartea desăvârşise scena creaţiei. Nu o vom apuca pe un drum greşit, lăsându-ne călăuziţi de această simetrie de structură. Aşa cum, în întâiul capitol al *Genezei,* noaptea şi moartea contestă cuvântul izvoditor prin tăcerea lor, nu se poate presupune că, în acest al 28-lea capitol din *Cartea întâia a lui Samuel,* tot prin tăcere, moartea şi noaptea contestă cuvântul? La începutul Genezei, *inerţia cosmică* a tăcerii lui Dumnezeu era aceea care ni se dezvăluia prin mijlocirea morţii şi a nopţii, tăindu-i cuvântului calea. De astă dată, cea care ni se va dezvălui, prin mijlocirea aceluiaşi proces, va fi *inerţia teologică* a acestei tăceri.

## PROFETUL FĂRĂ GRAI: SAUL

Capitolul XXVIII din *Întâia Carte a lui Samuel* istoriseşte că, înfricoşat de o invazie militară filistină, regele Saul decide să consulte o necromantă în stare a „scoate" la vedere spectrul profetului Samuel şi a-l face să cuvânte în faţa regelui. Scena se petrece la En-Dor, iar a doua zi Saul este învins şi se omoară pe muntele Ghilboa.

Fireşte, nimic nu s-ar pricepe din acest episod dacă nu ar fi repus în contextul său, pe care noi l-am analizat pe larg altundeva, ceea ce ne permite să reamintim aici numai esenţialul: decizia lui Saul este un act disperat; e durerosul epilog dintr-un lung calvar, ultimul recurs al unui om a cărui singurătate a devenit patologică şi intolerabilă. Saul nu o consultă pe prezicătoare ca să descopere ce îi va aduce ziua de mâine, ci ca să încerce a-şi aboli întreaga sa trăire trecută, căci în acea trăire se află pe undeva, într-o enigmă zvâcnindă, *greşeala.* Ea i l-a îndepărtat pe Dumnezeu, din cauza ei s-au depărtat şi oamenii de rege. Ea i-a fost reproşată public de către Samuel, înstrăinându-i regelui prietenia acestuia. Tot ea a ridicat împotriva regelui pe fiul său, Ionatan şi pe ginerele său, David. Ea îi chinuie sufletul în crizele de angoasă şi de neurastenie. Or, greşeala aceea, ale cărei consecinţe îl macină pe Saul până la nebunie, Saul nu o cunoaşte. Nu poate fi vorba de daravera cu Amalec, unde păcatul lui Saul e foarte discutabil din punct de vedere moral, şi de care, de altminteri, s-a căit numaidecât. Dacă păcat a fost, s-a curăţit, iar afacerea Amalec nu i-a putut servi lui Samuel decât ca pretext pentru o greşeală cu mult mai gravă şi misterioasă, un rău absolut, care îl sfâşie pe Saul şi care-l osândeşte.

Semnul cel mai vizibil şi cel mai necurmat al acestei psihoze e că Saul — noi am încercat să demonstrăm — este, în *Biblie,* tipul (la limită chiar singurul tip) de *profet-fără-grai*[23]. Căci Saul este profet, lucru de netăgăduit, până într-acolo încât constatarea faptului a devenit *proverbială* (Saul este printre profeţi: *1 Sam.* 10,11; 19,24); însă, tocmai, nu avem de-a face decât cu o chestiune *pro-verbială;* în schimb *verbul,* el, lipseşte din experienţa profetică a lui Saul, această unică făptură aleasă de Dumnezeu fără a-L fi întâlnit vreodată, acest posedat fără a fi ştiut de cine, acest profet înzidit în tăcere.

Psihoza menţionată ajunge la paroxism cu capitolul 28, nicidecum din

---

[23] André Neher, *Le Mystère biblique: Saül,* în *l'Existence juive. A* se vedea, tot de André Neher, *Amos, contribution a l'étude du prophétisme,* Paris, 1950, P- 49-50.

pricină că ameninţarea oştilor filistine ar stârni o panică în Saul — acest rege nebun nu a suferit, până acum, nici o înfrângere militară, proprii săi oşteni sunt curajoşi şi fideli — ci în virtutea unui grav incident, relatat la versetul 6, care, la drept vorbind, furnizează cheia întregului episod. Cu siguranţă, acel incident ar fi putut fi evitat dacă Saul ar fi consimţit să se prefacă, să ia uşor ameninţarea filistină şi să decreteze că situaţia militară nu este deloc alarmantă. Dar Saul, ne-o spune versetul 5, nu vrea să ascundă că desfăşurarea forţelor inamice îl îngrijorează. Ca suveran cu desăvârşire cinstit, ce nu a deviat niciodată, în chip conştient, de la scrupuloasele obligaţii pe care i le impune puterea, ştie că îngrijorarea sa e legitimă şi, ca atare, o proclamă. Iar în linia strictă a obligaţiilor pomenite, el decide să recurgă la un mijloc pe care legea i-l pune la dispoziţie ca să pareze primejdia şi ca să vadă limpede: acel mijloc e consultarea lui Dumnezeu.

Or, noi aflăm din versetul 6: *A întrebat Saul pe Domnul, dar Domnul nu i-a răspuns nici în vis, nici prin Urim, nici prin prooroci.* În loc de a obţine un răspuns, Saul se loveşte de tăcere. Acela este momentul decisiv al aventurii lui Saul, fiind, de asemenea, unul dintre punctele capitale ale tăcerii lui Dumnezeu în *Biblie:* la nivelul cel mai primitiv şi cel mai brut al experienţei religioase, refuzul răspunsului marchează reprobarea; solicitantul nu obţine nici un răspuns pentru că *vinovat* -el este.

## „N-AM SĂ-ŢI RĂSPUND NIMIC"

Mai puţin decât oricine altul, Saul nu se poate înşela în privinţa semnificaţiei acestui refuz de răspuns. Chiar la începutul domniei sale, el consultase oracolul Urimilor pentru a şti dacă, da sau nu, ar trebui să-i urmărească pe filisteni, iar oracolul, în loc să răspundă prin da sau prin nu, tăcuse şi refuzase a răspunde (1 *Sam.* 14,37). Or, fără nici o şovăire, întrucâtva la modul instinctiv, sau în virtutea unei tradiţii foarte vechi care se regăseşte în durerosul refren *la aşibenu, N-am să-ţi răspund nimic,* în scena inaugurală a *Cărţii lui Amos,* Saul s-a pronunţat asupra delictului comis (versetul 38): *Să vină aici toate căpeteniile poporului să caute şi să afle asupra cui e păcatul săvârşit astăzi... Că de va fi chiar asupra lui Ionatan, fiul meu, va trebui să moară...* În ajunul bătăliei de la Ghilboa, Saul capătă certitudinea vinovăţiei, a propriei sale vinovăţii, nu doar din obiectele oraculare — Urim — ci şi din visurile şi oracolele profetice. Toate drumurile ducând către Dumnezeu sunt tăiate, pentru că, din refuzul răspunsului, o singură temă are repercusiuni, cea a culpabilităţii, osândindu-l pe Saul, confirmându-i răul, ascuţindu-i chinuitoarea singurătate.

Şi atunci, trăgând cu o logică implacabilă consecinţele singurătăţii sale, Saul aruncă soartei o ultimă provocare. Deoarece e rupt de Dumnezeu şi de mijlocitorii acestuia, el se întoarce spre partea cealaltă, spre magie şi idolii acesteia, spre vrăjitorie şi simulacrele ei, fiindcă dintr-acolo e sigur că va obţine un răspuns.

## UN OEDIP EVREU

Omul acesta, bântuit de tăcere, are nevoie de un cuvânt, fiindcă, în singurătatea-i maladivă, are nevoie de un partener. Pe acel partener, ştie el unde să-l afle: dinspre *duma* — şi-acolo chiar îl află.

Toată scena se lămureşte pornind de aici. Mai întâi ţinta ei, care

constă, pentru Saul, în reducerea nefericitei lui experienţe la punctul zero, care i-ar îngădui să-şi reia drumul fără păcat, în redobândita inocenţă. Pentru aceasta are trebuinţă să-l regăsească pe Samuel, profetul ce făcuse dintr-însul, odinioară, un rege, să reînceapă cu acesta un dialog neprihănit, să-i ceară reîmprospătarea ungerii cu mir, să trăiască o nouă primăvară biruitoare asupra glacialelor letargii ale iernii. De unde şi această călătorie de-a-ndăratelea, această reurcare către origine pentru a atinge, în viaţa lui de altădată, un om care nu mai este, azi, decât un spectru. Brusca ivire a lui Samuel nu trebuia să fie — pentru Saul — una de-o clipă; ea trebuia, în cugetul său, să inaugureze o înviere, să pună în mişcare o renaştere, să-i repună pe cei doi parteneri în aceeaşi situaţie în care se aflaseră la prima lor întâlnire. Scena de la En-Dor, aşa cum subliniam într-altă parte, formează perechea simetrică a scenei de la Rama (*1 Sam.* 9,25), unde *Samuel i-a vorbit lui Saul,* pe acoperişul unei case din ţinutul Ţuf, sub stelele vestitoare de ziuă. Însă cele două scene sunt de semn contrar; unul este pozitivul, celălalt — negativul aceluiaşi clişeu. La En-Dor, cuvântul lui Samuel către Saul se iveşte în sălaşul plin de funingine al unui cuib de vrăjitoare şi se afundă în tenebrele unei nopţi fără de capăt. En-Dor este parodia sinistră a celor petrecute la Rama. În contrastul lor izbitor, En-Dor şi Rama ilustrează cele două feţe antitetice ale tăcerii — nocturnă şi mortală. La Rama, nu mai mult decât la En-Dor, Saul nu pe Dumnezeu îl aude; nu aude decât un om, pe Samuel, în care el recunoaşte pe purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu, iar acest cuvânt răsare în noapte. Dar Noaptea de la Rama este transparentă şi elocventă; cuvântul, acolo, e culegere de rod, precum în mesajul cel silenţios — *dom* — din sferele cereşti, cântându-I Creatorului Slava. În noaptea de la En-Dor, dimpotrivă, suntem în Infern. Cuvântul se iveşte din acest regat infra-terestru al tăcerii, din *duma,* către care toţi muritorii *coboară inevitabil (Psalmi* 115,17) şi dintr-ale cărui măruntaie Samuel abia *a urcat (1 Sam.* 28, v. 15) pentru a lansa asupra lui Saul înştiinţarea mortală.

Astfel, întâlnirea dintre Saul şi cuvânt rămâne în întregime negativă. Pe toată durata nenorocitei sale vieţi, de la un capăt la altul, Saul stă în faţa unei tăceri care, acum, o să-l strivească. Se sinucide. Iar acest sfârşit tragic subliniază caracterul cumplit al dramei lui Saul, pe care *Talmudul* nu ezită s-o califice drept *drama Destinului (Yoma* 22 b). Căci, noi am afirmat-o, nefericita aventură a lui Saul o evocă pe cea a lui Oedip. Tăcerea inertă a lui Dumnezeu e resimţită de Saul ca semn suprem al agresivităţii şi al respingerii.

## UN ULISE EVREU

Totuşi, Saul ar fi putut reacţiona altfel decât prin sinucidere. Ar fi putut recurge, şi dânsul, la o apărare pe care omul biblic a inventat-o, admirabil, împotriva tăcerii destinului. Cazul lui Saul rămâne izolat în *Biblie.* E nevoie să deschidem larg vanele, lăsând să intre în câmpul analizei noastre mulţimea de oameni bibKci care ţin piept inerţiei nopţii şi inerţiei morţii.

Şi ei ştiu că în interiorul acestei inerţii se ghemuie inerţia divină. Şi pe dânşii îi ia cu frig, fără de veste, în faţa acestei tăceri opace, grele, a unui Dumnezeu care cu îndărătnicie, cu încrâncenare, tace. Dar ei mătură spaima prin râs şi, refuzând să-l întrupeze pe Oedip, se rânduiesc mai degrabă de partea lui *Ulise,* tărăgănând prin ocoKşuri noaptea şi moartea, încărcătura explozivă din destinul lor, din tăcerea lor, care este scoasă din uz graţie râsului, biruitor prin stratagemele sale. Se cuvine ca această

strategie a râsului biblic să fie prezentată în avanscenă. Ea nu va face decât să evidenţieze densitatea crizei unui Oedip biblic, când acesta nu va mai fi în stare, ca Ulise, să îmbuneze primejdiosul mister al tăcerii printr-un râs care, înmărmurindu-l, îl face inofensiv.

Într-adevăr, printr-un procedeu de *înmărmurire* încearcă *Biblia,* mai întâi, să exorcizeze tăcerea lui Dumnezeu. Nu vă amăgiţi în privinţa acestei inerţii divine, a acestui murmur înăbuşit al nopţii ori al morţii: ele nu au nimic în comun cu adevăratul Dumnezeu care este, în chip suveran, Cuvânt, Lumină şi Viaţă. E semnalată o falsă tăcere, ori, mai degrabă, un fals Dumnezeu; da, avem de-a face cu tăcerea uneia dintre nenumăratele divinităţi care uzurpă divinul, căci ele nu sunt, de fapt, decât *lemn p piatră,* iar, ca lemnul, ca piatra, ele nu pot fi decât să tacă mâlc. Da, avem de-a face cu tăcerea idolului, produs de mâna omului, jucărie tăcută, întoarsă spre sine, căreia nici o amenajare artistică, nici un machiaj, cât de izbutit, nu-i poate insufla duh. *Are idolul gură? Da, are, însă ea nu grăieşte! Ochi? Da, însă care nu vădi Urechi? Da, însă care nu aud! Nări? Da, însă care nu miros! Mâini? Da, însă care nu pipăie! Picioare? Da, însă care nu merg! (Psalmi* 113, 13-l5).

Cum să-l iei pe idol, dacă nu cu râsul? Aşa cum Ulise desface şi strică vicleşugurile vieţii prin nişte vicleşuguri şi mai şi, tot astfel eschiva biblică, în faţa acestui arsenal al jucăriilor de două parale, se află în ironie.

E cunoscut amuzantul şi agerul *Midraş* despre Abraham, spărgătorul de idoli ai tatălui sau, Terah. Este o fabulă al cărei titlu ar putea fi: „Neguţătorul de idoli prins în propria-i cursă", căci nimic nu este mai vrednic de milă decât bietul Terah atunci când, aflând din gura fiului său că, în prăvălioara lui, idolii s-au luat la bătaie, zvârle în capul lui Abraham cu vorbele: „Da' ce, fecior prostănac ce-mi eşti, adică tu nu ştii că idolii pe care-i vând eu sunt, în totului tot, buşteni fără simţire?", subînţelegând, desigur, că până şi muşterii săi pricep cum stau lucrurile...

Pe acelaşi ton, textele biblice tratea2ă tema, insistând asupra incapacităţii radicale a idolului de a grăi şi bătându-şi joc de cei obstinaţi să aştepte din partea lui un cuvânt, ori de cei ce sunt, dimpotrivă, înfricoşaţi de-a lui tăcere.

Sarcasmul este deosebit de ascuţit în faimoasa critică a idolului făcută de Isaia, în capitolele XL şi XLIV ale Cărţii sale. Acolo, aluzia la mutismul idolului nu e explicită, dar implicită este — în insistenţa muşcătoare pe care o cheltuie profetul la asimilarea idolului cu lucrul inert, cu obiectul mort. Demonstraţia se sprijină pe psihologia idolatrului care nu-şi dă singur seama, ce zeflemisire supremă, de scandalul iscat când faci jocul unui ciot de lemn, uită-te la el, jumătate-butuc, jumătate-zeu, pe care omul nu se mulţumeşte numai să-l confecţioneze, ci îl mai şi domină, îl conduce, după bunul plac al toanelor şi al nevoilor sale, la o utilizare fizică ori la o vocaţie metafizică! Idolul, în aceste câteva versete — capodoperă de analiză şi, de asemenea, de pictură realistă — nu mai e pur şi simplu un lucru; a ajuns marionetă:

*...Statuie? Chipul cel turnat de un lucrător e turnat, argintarul cu aur îl îmbracă şi cu lănţişoare îl înfrumuseţează. Săracul, cum nu poate oferi atât de mult, alege un lucru care nu putrezeşte, şi pleacă în căutare de meşter iscusit, să-i întocmească acela un idol care să nu se clatine, dar câtuşi de puţin... (Is.* 40, 19-20).

*...Fierarul îşi mânuieşte barda, ataţă jeraticul, treptat dă formă idolului cu lovituri de baros, la aceasta cheltuind toată puterea braţului său; îndură şi foamea care-l istoveşte, rabdă şi setea care-l sleieşte. Lemnarul întinde sfoara, conturează idolul cu creta, îl proporţionează din compas, îl dă la rindea până ajunge neted; îl potriveşte după înfăţişarea omenească,*

*straşnică imitaţie de om, de adus într-o casă de om! Şi-a tăiat omul niscai cedru, ori vreun gorun, vreun stejar; pe cel mai zdravăn dintre copacii pădurii, pe-acela l-a ales; şi pinii, pe care ploaia îi creşte înalţi, tot el i-a sădit. De toţi se slujeşte omul la aprinderea şi întreţinerea focului; ia o parte, punând-o să-l încălzească; ia altă parte, pentru focul bun a-i coace pâinea; mai mult decât atâta, face şi-un zeu de i se închină, ciopleşte un idol în faţa căruia se lasă în genunchi! Vasăzică, jumătate din lemn o dă pradă focului; din jumătatea asta pune carnea la fript, mănâncă şi se satură, ori se încălzeşte şi zice „Ah, bună călduricăl Simt văpaia cum mă pătrunde!" Iar pe urmă, din ce i-a rămas, face şi un dumnezeu, idolul său; îl preacinsteşte, i se închină, îi adresează rugi şi-i vice: „Apără-mă, căci dumnezeul meu tu eşti!"... (Is.* 44,12-17).

Ironia atinge însă punctul ei culminant în scena muntelui Carmel, (*III Regi,* 18) unde profetul Ilie înzestrează tema tăcerii inerte a idolului cu o demonstraţie întrucâtva experimentală. În această faimoasă scenă, asupra căreia se cade a mai reveni pe larg, profetul organizează, special pentru contemporanii săi, dar şi pentru noi totodată, *nişte veritabile lucrări practice de teologie a idolului.* Mizând totul pe o carte, Ilie desfide idolul — Baal — să cuvânte, deoarece focul nu serveşte decât ca vehicul cuvântului, cel care, el singur, va tranşa dezbaterea: *Dumnezeul care va răspunde cu foc, acela este singurul Dumnezeu* (18,24).

Nu poţi decât să admiri senina siguranţă de care Ilie dă dovadă; convingerea sa de nezdruncinat în privinţa tăcerii idolului se exprimă, şi ea, la fel ca la Psalmist, ca la Isaia, prin tehnica ironiei. Ilie face dintr-însa suprema armă a sfidării: *Strigaţi mai tare, Majestatea sa divină o fi, cine ştie, absorbită de vreo audienţă, de conducerea vreunui consiliu, de osteneala vreunei călătorii; poate doarme, străduiţi-vă s-o treziţi!* (18, 27). E o provocare, explicit scoasă în relief prin însuşi textul *(vaiehatel bahem Eliahu: Ilie şi-a bătut joc de ei),* iar adoratorii lui Baal cad jalnic în plasă, atunci când *„au strigat mai tare şi, după obiceiul lor, s-au crestat în săbii şi s-au împuns cu suliţe, de le-a curs sângele pe ei, şiroaie* (verset 28) şi-atunci când ţipară cât îi ţinea gura până la ceasul jertfelor de seară, fără să vină *nici glas, nici răspuns, nici urmă de semn, cât de slab* (verset 29).

Idolatrii aceia nu ştiau, aşadar, că idolul nu răspunde?

## OM SAU MARIONETĂ?

Nu, ei nu ştiau. Nu puteau s-o ştie, fiindcă, şi ei, în felul lui Ilie, erau stăpâniţi de o convingere de nezdruncinat, opusă celei a lui Ilie, şi anume că idolul răspunde totdeauna. Ciocnirea dintre aceste două convingeri paralele şi de semne contrarii este ceea ce explică gravitatea scenei. Adoratorii lui Baal nu erau nişte îndobitociţi ridicoli. Ei dispuneau de o veche experienţă, îmbogăţită printr-un ritual complex, eficace, şi care îi îndrituia a se aştepta ca Baal să cuvânte, cum o făcuse întotdeauna până atunci.

Într-adevăr, una din trăsăturile caracteristice ale artei ghicitului este automatismul. Idolii pe care îi confecţionează — toată lumea o ştie, ori ar trebui s-o ştie — sunt artificiali, iar artificialitatea lor duce la suprema perfecţiune a unei maşinării. Un idol construit în vederea vorbirii va vorbi, vezi bine, atâta că vorbirea lui nu e decât o parodie de vorbire reală, după cum şi tăcerea lui nu este decât o pseudo-tăcere. Aici apare protecţia biblică în faţa acestui fenomen derutant, idolul care, orice-ar fi, vorbeşte. De vorbit, vorbeşte el, puteţi chiar câştiga un rămăşag pe tema asta, însă, atunci când el vorbeşte, *totul se petrece ca şi cum n-ar vorbi.* În acest caz,

vorbire şi tăcere se află într-o echivalență deplină şi, ar spune *Eccleziastul,* nici una nefiind mai brează decât *cealaltă,* sunt, amândouă, deşertăciune.

Dacă vorbirea idolului este aşa de contrafăcută, ce altceva este, deci, tăcerea lui, decât o banală pană, oprirea momentană a unui mecanism stricat? Şi această tăcere este, la rândul ei, artificială, iar atunci când Psalmistul sau Isaia îşi bat joc de cei ce aşteaptă ca idolul să cuvânte, trebuie să ne menținem pe ironicul traseu al sarcasmelor utilizate, trebuie să simțim că ei nu ar fi nici uluiți, nici dezarmați înaintea unui idol ce s-ar apuca, deodată, să vorbească. Contrastul cel mare rămâne, pentru ei, acela dintre om, pe de o parte, şi, de cealaltă parte,
lucrul-făcut-de- mâna-omului, dintre *om* şi marionetă.

Pe acest plan, al *parodiei,* Saul ar fi putut situa tehnica scenei de la En-Dor. Împreună cu tălmacii tradiției evreieşti, el ar fi fost în stare să demistifice drama şi să vadă, în reuşita acestui act de necromanție, vreun şiretlic ingenios. Clarvăzătoarea de la En-Dor, deosebit de vicleană, devreme ce ştiuse cum să scape de prigoana dusă împotriva necromanților de însuşi regele Saul, ştie bine ceea ce vizitatorul e îndreptățit să aştepte de la ea, şi face în aşa fel încât aşteptarea să-i fie satisfăcută, fie folosindu-se de dotarea ventrilocă, fie de vreo altă rețetă a magiei negre. *Cealaltă parte* nu face economie de mijloace: ea are oricând ceva de oferit amatorului de vrăji. Ce cauți — un cuvânt, un fârtat, un interlocutor? Iată-i, fie şi cu prețul unei trişări, ori al unei halucinații.

Desigur, mesajul încredințat lui Saul nu este cel nădăjduit de acesta. Aştepta o vorbă de alinare; i se vesteşte catastrofa. Dar asemenea „accidente de muncă" au loc în arta ghicitului, Profetul Miheia nu şovăie a le atribui mărimii, ori insuficienței banului de argint oferit de solicitant clarvăzătorului. *(Mih.* 3. 11). Oracolul lucrează cu tarife; dacă acestea sunt nesocotite, i se furnizează clientului o marfă cu rabat; însă, în toate cazurile, fie că merg pe linia dezideratelor, fie că vin în răspăr, clientul e servit şi basta.

Pe acest plan, deopotrivă, înfruntă şi Ilie, într-un chip superb, provocarea lui Baal, pe muntele . Ce s-ar fi întâmplat, ne întrebam, dacă, pe Carmel, Baal le-ar fi dat răspuns celor ce îi susțineau cauza? Nimic nu s-ar fi întâmplat, căci Ilie ar fi declanşat împotriva răspunsului tipul de competiție pe care Moise o purtase, odinioară, împotriva vrăjitorilor din Kartum. El ar fi intrat în jocul magiei, jocul în care se plasase din capul locului prin ironia invectivelor sale. Căci pomenirea unui Baal ce doarme, ce voiajează, ce stă cu gândurile aiurea, nici nu era, pentru Ilie, decât un procedeu, apt a-i sili pe preoții lui Baal să se ferece, odată cu el, într-o primă etapă, în cercul închis ai magiei. Tăcerea lui Baal devenea, deodată, lipsită de orice deschidere teologică. Urma să nu mai fie altceva decât semnul defectării dintr-un mecanism, după cum, în situația inversă, răspunsul lui Baal n-ar fi fost decât confirmarea bunei funcționări a maşinăriei; a acelei maşinării pe care preoții o fac să meargă, cu atâta zel, cu grămada aceea de tehnici rituale care, în mod normal, ar fi trebuit să izbutească. „Țineți-o tot aşa, tot aşa, până la urmă o să se deblocheze pana aia" le strigă Ilie, pentru care toate acestea nu-s decât o puerilă introducere la dezbaterea veritabilă ce începe în clipa când se va întoarce, dânsul, către Dumnezeu şi Ii va chema într-ajutor Cuvântul. În acea oră de amurg, atunci şi doar atunci, se concentrează miza întregii zile. Lăsând în urmă dimensiunea mecanică a jocului, pătrundem în transcendența unui act liber. Aici, după credința lui Ilie, ca şi după credința lui Moise, aici trebuie să se ivească, în calea oamenilor, *degetul lui Dumnezeu. (Ex.* 8,15).

Şi dacă nu s-ar fi ivit acel deget? Dacă, în loc de *a răspunde prin foc,* Dumnezeu — *adevăratul* Dumnezeu, Veşnicul Dumnezeul cel Viu — s-ar fi

învăluit, şi El, precum Baal, ca inertul idol, în tăcere? Ce s-ar fi întâmplat, da, ce s-ar fi întâmplat dacă Veşnicul nu ar fi răspuns, şi dacă noaptea ar fi căzut peste un Ilie care cerşea răspunsul, ca proorocii lui Baal, neprimindu-l?

La această gravă întrebare — a nu o ridica este cu neputință, noi fiind totuşi printre cei dintâi care o ridică, pe planul exegezei, cel puțin — *Biblia* este sensibilă, până într-acolo încât să tragă din acest capitol 18 al *Cărții întâi a Regilor* învățătura de căpătâi, însă cu condiția de a se recunoaşte în capitolul următor, al 19-lea al aceleaşi Cărți, complementul logic şi necesar al precedentului. Aceste două capitole alcătuiesc, după părerea noastră, voleții unuia şi aceluiaşi diptic. Ei alcătuiesc, pe deasupra, o cotitură hotărâtoare în fenomenologia biblică a Tăcerii.

## Tăcerea violenţei divine

### DUMNEZEU MIZEAZĂ PE CUVÂNT

Nimic nu se va înțelege din intenția teologică a capitolelor XVIII şi XIX ale *Cărții Întâi a Regilor,* daca sunt privite ca nişte simple etape dintr-o istorisire biografică, dacă se tăgăduieşte faptul că una şi aceeaşi temă le străbate de la un capăt la altul. Asemenea voleților într-un diptic, spusesem adineauri, cele două capitole se alătură şi se întregesc, dar într-o juxtapunere antitetică, tocmai în contrastul dintre ele născându-se învățătura pe care sunt dispuse s-o dăruie.

Că acolo se află în contrast, aceasta sare în ochi, iar un pictor, încercând să redea particularitatea fiecăreia din cele două scene, o parte ar consacra-o mulțimii pestrițe, vijelioase şi vociferatoare iar cealaltă — singurătății amare şi obidite a profetului; din nou, ar plasa, într-o parte strălfulgerarea orbitoare a focului divin, țâşnit din cer, în cealaltă parte, cu pastă cenuşie, posomorâtă, consistența abia îngânatei şoapte la gura peşterii de pe muntele Horeb. De fapt, contrastul este mai profund şi, dincolo de manifestările lui exterioare, se referă la problema, gravă, a Grăirii lui Dumnezeu. Poate că nici un alt pasaj biblic nu pune în cauză, cu atâta forță, această Grăire, fiindcă inutilitatea Cuvântului este argumentată acolo chiar în cadrul eficacității lui, iar Cuvântul se preschimbă în tăcere chiar de-a doua zi după ce păruse a fi dat dovezile că el, şi numai el, sta temelie adevărului lui Dumnezeu.

Într-adevăr, pe ansamblul teologiei biblice, capitolul XVIII din *Întâia Carte a Regilor* ocupă un loc excepțional: este singurul moment în care existența lui Dumnezeu e demonstrată pe viu, în care *Biblia* îl invită pe cititor să ia cunoştință de un experiment practic în decursul căruia Dumnezeu joacă, oarecum, totul pe o carte. Pretutindeni altundeva, miracolul este legat, în chip evident, de categoria probabilității, el poate fi, ori el nu poate fi săvârşit. Însă, de această săvârşire nu depinde în nici un fel o convingere teologică esențială. Îndeplinindu-se, miracolul dovedeşte doar o intenție divină, dar nu spune nimic despre esența lui Dumnezeu, după cum eşecul miracolului nu îngăduie a se trage altă concluzie decât în privința unei modificări a intenției divine fără ca nici ființa, nici existența lui Dumnezeu să fie, din această pricină tăgăduite, pentru simplul motiv că nici una, nici cealaltă nu erau implicate. Refuzând să cedeze anumitor chemări din partea oamenilor, din partea lui Saul îndeosebi, Dumnezeu aruncă responsabilitatea tăcerii Sale asupra oamenilor; aceştia trebuind să priceapă că, dacă Domnul nu împlineşte minunea, nu e din pricină că Eî

nu există, ci pentru că ei, oamenii, nu merită ca minunea, de hatârul lor, să aibă loc.

Aici, dimpotrivă, Ilie lansează către Dumnezeu provocarea teologică prin excelență. El nu aşteaptă, din partea Cerului, ca acesta să se manifeste în vederea unui țel oarecare, a-i ajuta pe oameni ori a-i pedepsi, a nu mai conteni cu seceta ori a deschide larg zăgazurile ploii. Detaşând dimensiunea metafizică de mediul ei pământesc şi concentrând-o asupra ei înseşi, Ilie îl încolțeşte pe Dumnezeu şi îl obligă a-şi asuma propriile Sale responsabilități ca suveran nestingherit. Miracolul nu se referă, de astă dată, la *intenția* Dumnezeirii, ci la *esența* sa. Dacă miracolul se îndeplineşte, se va fi dat dovada existenței lui Dumnezeu, iar dacă nu se îndeplineşte, se va fi dat dovada că acest Dumnezeu nu are existență.

Ca pentru a sublinia mai apăsat seriozitatea acestei grave consecințe negative a experimentului, Ilie recurge la strâmta formulă a alegerii. Fie că experiența izbuteşte, şi atunci Dumnezeu există. Fie că ea dă greş, şi atunci nu mai e vreo altă existență divină decât aceea a lui Baal, căci Baal este abordat aici în ampla suveranitate a prerogativelor sale divine. Beneficiar al supoziției de Ființă metafizică. Baal nu e luat în considerare, de către Ilie, drept „cazul cel mai rău", ci drept unul dintre cele două elemente absolute ale alternativei. Sau Dumnezeu, sau Baal-ul. Formulă deosebit de primejdioasă, căci ea condamnă orice repliere, dinainte înlocuind, în caz de eşec, minciuna completă a lui Dumnezeu prin adevărul plenar al lui Baal. Pe altundeva, se poate ca omul să fie, odată cu eşecul miracolului, cel adus în situația de a lua locul lui Dumnezeu, iar locul lui Dumnezeu să rămână astfel vacant din punct de vedere metafizic, dat fiind că omul nu e Dumnezeu şi nu îi poate fi, în cel mai fericit caz, decât locțiitorul. Aici însă, eşecul va fi adus cu sine o schimbare de regim în universul metafizic: destituitului Dumnezeu îi va fi urmat, pe Tronul Celui Unic, instauratul Baal, iar acesta s-ar afla, dintr-odată, la locul său acolo, nu ca vremelnic locțiitor, ci ca legalul şi definitivul înscăunat.

Or, această strâmtă alternativă este, de-a lungul istorisirii, legată de un criteriu decisiv, unul şi unic, şi anume cel al vorbirii sau al tăcerii. Focul, în cadrul teofaniei, este chemat să joace un rol pur exterior; el nu serveşte decât ca înveliş *cuvântului* care, el doar, va dezlega problema. Elementul demonstrației nu va fi focul, ci *răspunsul,* din care focul nu alcătuieşte decât un simplu semn: *Dumnezeul care va răspunde cu foc, acela este singurul Dumnezeu* (18, 24). În fapt, eşecul lui Baal este probat, prin antiteză, grație aceleeaşi teme a răspunsului.

Fiindcă Baal e o făptură ce nu ştie să răspundă, ce rămâne surd la chemarea insistentă a preoților săi, fiindcă Baal e un zeu *tăcut,* de aceea este el un zeu fals. Ironia muşcătoare a lui Ilie, provocările lui pline de cinism, relatate în versetul 27 *(Strigați mai tare, Majestatea sa divină o fi, cine ştie, absorbită de vreo audiență, de conducerea vreunui consiliu, de osteneala vreunei călătorii; poate doarme, străduiți-vă s-o treziți!)* nu duc, după cum am văzut, decât la această demonstrație a *inanității* lui Baal prin neputința sa de Grăire *(nici glas, nici răspuns,* versetul 26, nici *disponibilitate,* versetul 29), pe câtă vreme, printr-un contrast izbitor, câteva gesturi hotărâte din partea lui Ilie, o rugă scurtă, o chemare fierbinte sunt de-ajuns ca să declanşeze Răspunsul Celui Veşnic şi să producă, astfel, strălucita dovadă a divinului Său adevăr.

Rămâi năucit dinaintea unei încredințări atât de naive, dinaintea unui risc atât de imens, asumat de profet cu atâta uşurătate. Sentimentului de uşurare încercat de cititor în clipa când istorisirea vesteşte succesul probei (uf, am scăpat ieftin!), i se suprapune o surdă nelinişte în fața consecințelor inimaginabile pe care eşecul probei le-ar fi târât după sine. Ce s-ar fi

petrecut, da, s-o mai spunem o dată, ce s-ar fi petrecut dacă Veşnicul nu ar fi răspuns, dacă s-ar fi învăluit, El, în tăcere, şi dacă noaptea ar fi căzut asupra unui Ilie cerşind Răspunsul, asemenea proorocilor lui Baal, fără să-l primească?

## DUMNEZEU MIZEAZĂ PE NIMICUL TĂCERII

Întreaga putere de înțelegere a istorisirii biblice mi se pare că rezidă exact în acest lucru, şi anume că *nimic* nu s-ar fi petrecut, în mod riguros nimic, dacă Dumnezeu nu ar fi răspuns. Mai mult: să fi intervenit Dumnezeu prin Cuvânt, aceasta n-ar fi schimbat nici o iotă din starea lucrurilor în cer şi pe pământ; numai Tăcerea divină, aşa cum se va manifesta ea pentru Ilie în aventura din capitolul XIX, va permite istoriei să avanseze cu mai mulți paşi. Nota specifică a capitolului XIX nu e alta decât ironia, utilizată în capitolul XVIII, de către Ilie, ca armă față de proorocii lui Baal şi care, acum, într-un fel sfidător şi usturător, se întoarce împotriva lui.

Într-adevăr, ce cădere în caracterul profetului, ce amară conştiință a zădărniciei strădaniilor sale şi, îndeosebi, a absolutei zădărnicii în privința scenei de pe Cârmei. Ce eşec absolut! Cuvântul lui Dumnezeu, al acestui Dumnezeu care a consimțit să I se forțeze mâna, a rodit? S-a convertit lumea, a cedat ea în fața evidenței? poporul nu, cu siguranță nu poporul ale cărui mari semne de jubilație la ceasul amurgului pier fără urmă până în zorii zilei următoare; nici Izabela, care, de una singură, reia provocarea şi, în fața „demonstrației" înfăptuite de Ilie, se încăpățânează în nemiloasa ei neîncredere şi îl amenință pe profet cu moartea, de parcă nimic nu s-ar fi petrecut, în ajun, pe plaiul muntelui Carmel (19,1).

De parcă nimic nu s-ar fi petrecut: temă stârnind în Ilie mâhnirea aceea adâncă, lehamitea aceea cărora le dau formă dezolatele versete de la începutul capitolului XIX. Provocare şi răspuns, tentativă şi triumf; în van a fost totul; noi nu am ajuns nici cu o palmă mai departe, iar eu nu sunt mai bun decât înaintaşii mei; după, la fel ca mai înainte, iată-mă stingher; iar în opera de propagare a adevărului divin, demonstrația mea cea înfocată, hrănită cu seva încordatei mele energii, sprijinită pe entuziasmul unui întreg popor, crescută prin violența sângelui celor învinşi, nu a fost decât o vremelnică amăgire. La ce bun să-ți urmezi drumul dacă e să te ducă la neizbândă, iarăşi?

## O TĂCERE MAI GRĂITOARE DECÂT GLASUL

De la continuarea istorisirii, Ilie are de învățat că eşecul ține de însăşi alegerea drumului. Sâcâindu-l pe Dumnezeu să cuvânte, profetul a apucat-o pe un drum greşit, iar scena de pe Horeb va restabili lucrurile în veritabila lor optică teologică: Dumnezeu nu este nici în furtună, nici în cutremurul de pământ, nici în foc (focul de pe Carmel!), El este în *„glasul firavului susur" Kol demama daka* (19,12), expresie, la rândul ei, grav ironică, deoarece ea îl învață pe om că singurul glas al lui Dumnezeu este Tăcerea Sa. Astfel, două răsturnări se efectuează simultan în fasta îmbinare a scenelor succesive de la Carmel şi de la Horeb: noțiunii de cuvânt îi scade cursul, iar noțiunea de tăcere accede la o valoare pozitivă. Cuvântul Domnului nu mai este maşinal: nimicul poate fi unul dintre enunțurile sale, eşecul poate fi una dintre consecințele sale. Iar tăcerea nu mai este semnul Mâniei divine ori semnul refuzului divin; ea exprimă

Prezența dumnezeiască tot atât de bine, dacă nu şi mai bine decât cuvântul. Trecând prin dipticul acesta, Tăcerea lui Dumnezeu îşi schimbă semnul. De la nivelul inerției, ea accede la cel al vieții, *Viul Dumnezeu,* strigase poporul într-un glas în seara scenei de pe Carmel, *este Dumnezeul cuvântului şi al Răspunsului.* Iar acum, în seara de pe Horeb, profetul Ilie, în singurătatea lui, învață că *Dumnezeul Tăcerii şi al Sihăstriei, acela este Viul Dumnezeu.*

## VIOLENȚA TĂCERII

Astfel, inerția creațiunii e frântă. Acest univers silențios, pe care îl reprezintă variantele biblice ale termenului *duma* nu se închide în el însuşi. Îl locuieşte un Creator, tot atât de tăcut precum refugiile şi ascunzişurile nopții şi ale morții, tot atât de impenetrabil precum subteranele infernului, tot atât de evanescent precum neantul, numai că această tăcere, acest de nepătruns, această evanescență sunt, toate, semnele Vieții, ale Prezenței, ale Cuvântului! O dialectică paradoxală leagă *vidul metasilențial* de Ne-Tăcerea Psalmistului, *lo-dumia de Kol demama daka* a lui Ilie, care este, de asemenea, metasilențial — însă în deplinătate.

Încă de pe atunci, această dialectică ar fi putut salva — dacă nu viața lui Saul, cel puțin integritatea lui înaintea lui Dumnezeu. Căci, la En-Dor, în loc să se plece sub greutatea Destinului, greutate oarbă şi surdă, ar fi stat în putința lui a dobândi convingerea să moară în picioare, dialogând cu un Dumnezeu cumplit, dar *dialogând cu El,* fără ca ecranul opac al tăcerii pustii să se interpună între om şi Domnul.

Căci alinătoarele perspective din Psalmul 115, asimilând tăcerea infernului — *duma* — cu tăcerea idolului şi atribuindu-I lui Dumnezeu numai şi numai împărăția Cerurilor sunt răsturnate prin stupefiantele afirmații din Psalmul 139: *De mă voi sui în cer, tu acolo eşti. De mă voi pogon în iad, de față este şi-acolo* (versetul 8), afirmații cărora le fac ecou spusele profetului Amos (9,12): *Dacă se vor cățăra în cer, de-acolo Eu îi voi rostogoli ... iar dacă în iad îşi vor scobi cotlon să se pitească, mâna Mea îi va trage afară de-acolo...*

Astfel, e cu putință ca întâlnirea dintre om şi Dumnezeu să aibă loc chiar în infern. Astfel, tăcerea *şeol,* şi tăcerea *duma* nu o relevă, în chip mecanic, pe aceea a idolului; e cu putință ca ea să se sfâşie, asemenea unui văl, şi deodată, să dezvăluie, îndărătul idolului sau a demonului, prezența lui Dumnezeu.

Episodul lui Bileam oferă exemplul tipic al acestei deghizări a lui Dumnezeu într-un mag *(Num.* 22,24). Şi există o ipoteză seducătoare (a fost formulată de tatăl meu, în cercetările sale exegetice asupra *Bibliei)* conform căreia i s-a întâmplat necromantei din En-Dor pățania prin care trecuse, odinioară, Bileam. Acesta voise să blesteme; s-a văzut nevoit să binecuvânteze. Prezicătoarea se pregătea să-i vestească lui Saul izbânda; o tainică piedică a silit-o a prezice înfrângerea. La acest nivel de tălmăcire, între solicitant şi ghicitor, intervine o a treia forță, cea a violenței Atotputernicului, croindu-şi drum, în ciuda oricui, împotriva oricui, trecând prin şi peste noapte, moarte, neant, demon, iad.

Dar dacă întâlnirea dintre Dumnezeu şi om rămâne — până şi în tăcerea infernului — de neînlăturat, cu atât mai mult ar trebui să fie de neînlăturat o asemenea întâlnire în radioasa linişte a Cerurilor, ce, ele, aparțin nu celeilalte părți, ci lui Dumnezeu, proprietate personală şi indivizibilă! Dacă, în infern, omul nu se poate izbi de nici O tăcere, cât de tăcută, care să nu fie Tăcerea lui Dumnezeu, cu atât mai mult la

contemplarea Cerului, a astrelor şi a tăcutelor mişcări astrale ar trebui omul a recunoaşte — aşa cum Psalmul 19 îl îndeamnă — cântarea de slavă a creațiunii, imnul adus Creatorului prin mijlocirea tăcerii!

Şi cu atât mai mult, atunci când Cerul consimte să îmbrățişeze pământul, când dinlăuntrul Tăcerii Creațiunii de iveşte Cuvântul Creatorului, când imperativul *Fie!* nu se mai adresează lucrului, ci omului, printr-un *Hai, împreună să facem!* ca între cei de-o seamă, cu atât mai mult ar trebui acel om a fi gata să răspundă, aducându-şi prezența înaintea Domnului, în fața Lui dar nemăsurându-I-se?!

Or, iată că aici ne ciocnim de o altă tăcere. Nu de tăcerea obiectelor, nici de tăcerea Domnului, ci de tăcerea omului, ajuns, pe neaşteptate, surd şi mut. Tăcere de la care pornind, printr-un şoc violent de recul, tăcerea lucrurilor şi tăcerea lui Dumnezeu vor suferi noi metamorfoze.

Acea tăcere a omului acoperă, într-o manieră halucinantă, primele unsprezece capitole ale *Genezei.* Neîndoielnic, din pricină că, dintru început, o cheie fusese uitată, ori rătăcită, de către Creator, cheia Cuvântului, aceea prin care cuvântul biblic este cu adevărat Cuvânt, iar nu doar aproximație, ori simbol, ori semn. Cheia cu pricina este chiar termenul desemnând cuvântul în *Biblie,* cuvântul *davar.* Or, cu *abracadabranta aventură a lui davar* urma să purceadă totul, iar tăcerea, în *Biblie,* să atingă o nouă dimensiune, sfâşiind inerția, ca să acceadă la energie.

## II
## Energia

### Geneza cuvântului: aventura Babel

CUVÂNTUL RĂTĂCIT

*Davar,* un cuvânt ce revine de mii de ori în *Biblie* cu zeci de înțelesuri, obligându-l până şi pe un Edmond Fleg, ori pe Buber-Rosenzweig a renunța la ataşamentul lor față de traducerea literală şi a alege, pentru redarea lui *davar,* una sau alta dintre posibilitățile următoare: *lucru, fapt(ă), obiect, cuvânt, eveniment, revelație, precept,* etc. Câtă deosebire între această fantastică unitate a lui *davar* şi dihotomia latină dintre *res/ verbum,* cum şi dihotomia greacă dintre λόγος şi τά ὀντα.

*Davar* este, într-adevăr, unul dintre acele cuvinte-sinteză, ori mai degrabă dintre acele cuvinte moniste, atât de frecvente în ebraică şi care respectă unitatea profundă, originală, a creațiunii, care protestează, prin însăşi existența lor, împotriva dualismelor şi pluralismelor culturilor ne-biblice, cât şi a celor ce nu au rămas credincioase surselor lor biblice primare! Aici se vede limpede, pe un exemplu lingvistic cât se poate de simplu, linia de ruptură între iudaism şi creştinism, între Unul, care admite paradoxul unui trup Şi unui spirit, unei materii şi unui Cuvânt, care nu alcătuiesc decât una, şi Multiplul, care nu tolerează toate acestea decât separate şi opuse. Iudaismul ignoră şi refuză fisura greco-latină, reluată de creştinism, iar acest refuz şi această reluare sunt simbolizate în peripețiile unei vorbe.

Traducătorul, în ebraică, al recentei cărți a lui Michel Foucault, *Les Mois et les Choses,* s-ar afla, chiar de la titlu, pus în fața uneia din acele

probleme ce reanimă dezastruoasele consecințe ale confuziei de pe Turnul Babel, deoarece soluția, în acest caz, se vădeşte cu neputință. El s-ar vedea, într-adevăr, obligat să redea cei doi termeni din limba franceză printr-una şi aceeaşi vocabulă ebraică, *davar,* pe câtă vreme idiomurile provenite din latină şi din greacă, precum şi înseşi aceste două limbi clasice, i-ar furniza ample posibilități pentru a exprima diferența dintre aparent distinctele domenii ale *vorbelor* şi ale *lucrurilor.*

Fără îndoială, traducătorul ar simți atunci partea de adevăr cuprinsă în aprecierea făcută de Claude Duret asupra limbii ebraice, şi pe care Foucault însuşi o citează la pagina 54 a cărții sale, şi anume că ebraica, singura limbă rămasă teafără din Babel, poartă în sine „un fragment din silențioasa ştiință a însuşirilor fixe de care dispun ființele".

Dar nu în perspectiva conflictului dintre culturi aş dori să studiez, aici, această aventură. Mi-ar plăcea să o analizez în însuşi interiorul culturii ebraice, încercând să surprind, chiar în textul biblic, metamorfozele la adăpostul cărora *davar* ocroteşte identitatea profundă a semnificațiilor atât de divergențe.

O primă constatare se impune, surprinzătoare pentru cineva care crede a şti că la început a fost Cuvântul, şi deosebit de instructivă pentru cineva care încearcă a stabili reperele — cum, actualmente, facem noi — problemei tăcerii în *Biblie.* Vorba *davar,* aşadar *logos*-ul grec, *verbum*-ul latin — nu apare pentru prima dată în *Biblie* decât la versetul 1 din cel de al 11-lea capitol al *Genezei.*

Cum! Nu e oare *Biblia* Cuvântul lui Dumnezeu? Nu Dumnezeu a vorbit, nu El a creat? Şi, pe durata celor zece prime capitole ale *Genezei,* omul, dinspre partea lui, oare n-a vorbit, oare n-a produs? Trebuie să te pleci în fața evidenței: Dumnezeu a vorbit, desigur, însă nu nişte cuvinte, — *devarim;* El a creat, desigur, însă nu nişte lucruri — *devarim.* În comparație cu *davar,* în raport cu acest termen ce, prin excelență, va desemna, de la el începând, Cuvântul, Logosul, Verbul, dar, de asemenea, Lucrul, Obiectul, Evenimentul, față de acest termen *davar,* mulțumită căruia, de la el încolo, Vorbirea, Lumea, Istoria se vor putea enunța cu majuscule şi cu deplina autoritate a semnificației lor, nimic nu a existat încă, ori, cel puțin, nu a ieşit la suprafață altfel decât prin mijlocirea unor expresii auxiliare şi, la urma urmei, nesemnificative. Totul se petrece ca şi cum structura primelor zece capitole ale *Genezei* nu ar fi fost făcută din acel material căruia graiul omenesc îi va zice, dar numai de atunci încolo: *lucru, obiect;* ca şi cum viața acelor zece capitole nu ar fi fost traversată de acea mişcare căreia oamenii îi vor zice, însă numai de atunci încolo, *eveniment, istorie.* Totul se petrece ca şi cum nici un Cuvânt nu fusese articulat pe durata acelor zece capitole ale *Genezei,* — ca şi cum cele zece capitole ar alcătui o introducere de tăcere la cuvântul care, numai de atunci încolo, urma să se ivească.

## CUVÂNTUL CE ASTUPĂ

Iată însă că acestei surprize i s-a adăugat o alta, încă mai buimăcitoare decât cea dintâi, cu condiția, totuşi, a se urma de bună voie calea propusă de *Midraş,* cel ce stă, atât de superb, la pândă ca să descopere, într-o situație biblică critică, tema determinantă. Când tăcerea este, efectiv, frântă, când, după ce dăduseră ocol prin zece capitole, şi purtaseră tot feluri de măşti, şi împrumutaseră tot felul de alibiuri, lucrurile-obiectele-evenimentele se dezvăluie în sfârşit şi acceptă, pentru a se face recunoscute, straiul lingvistic de *devarim,* termenul acesta e numaidecât singularizat prin atributul *ahadim.* Pe acesta, o citire

superficială îl poate, desigur, interpreta ca fiind exact acel factor unificator, acel liant lăuntric ce permite să regăsim, sub multiplicitatea înțelesurilor lui davar *{ahadim:* plural) rădăcina unică, indivizibilă, valabilă pentru toate înțelesurile în acelaşi timp *(ehad* — unu). Ei bine, lectura *Midraşului* aduce aici o nouă, cu totul altă lumină: *Devarim ahudim,* ceea ce ne predă extraordinara lecție că *devarimii* erau entități *închise.*

Este subita emergență a unei dimensiuni de semn opus celei care era de aşteptat. Căci tot ce fusese spus, trăit mai înainte nu fusese, fără îndoială, decât bolboroseala, ciorna, încercarea embrionară; însă, în însuşi miezul acelui proiect cu numeroase şi suple ramificații, ceva părea, fără răgaz, să dea mobilitate şi părților, şi întregului, o lucrare tainică părea să deschidă gura cu intenția vorbirii, să deschidă materia în direcția individualizării, să deschidă viața către asalturile istoriei, să taie o deschizătură în tot ce sta ferecat, Or, în momentul când germinația aceea se îndrepta, în sfârşit, după cât se părea, spre izbucnirea în floare, spre rotunjirea în rod, iată că gestația se pomenea ca răsturnată asupra ei însăşi, iar în locul unui termen ecloziv, a cărui maturizare promitea pulberi-pulberi de polen dus pe aripile tuturor vânturilor, se ivea un termen ocluziv, copt şi dânsul, dar printr-o coacere ghiftuită, în întregime călăuzită către autodigerarea inepuizabilelor rezerve acumulate în măruntaiele sale. Cuvântul, Obiectul şi Evenimentul ocupau tot pământul, însă ele se aflau pe contracurentul evoluției ce, până atunci, condusese acest pământ.

Mai exact — şi aceasta este direcția în care doreşte *Midraşul* să dezvolte efectul de surpriză provocat de interpretarea dată de el — evoluția care, până atunci, condusese acest pământ, îşi dezvăluia, în fine, veritabila ei identitate. Dacă vorbele încă nu izbutiseră să se articuleze în vorbire, dacă lucrurile încă nu putuseră să se sculpteze în obiecte, dacă faptele încă nu ştiuseră să se orânduiască în evenimente, dacă accesul noțiunii *davar* la realitate rămăsese în stare de schiță şi se rezolva, până la urmă, printr-un eşec, e fiindcă, în străfundul ființei sale, acest pământ era blocat.

Într-adevăr, primele zece capitole ale *Genezei* constituie un vast eşec al cuvântului, deoarece acesta din urmă nu ajunge să crească până a da rodul lui firesc, care este *dialogul,* fie că avem în vedere *dialogul vertical,* legându-l pe om de Dumnezeu, fie *dialogul orizontal,* atunci când oamenii comunică între dânşii. De la Adam, la acest al 11-lea capitol al *Genezei,* care e cel cu Turnul Babel, cuvântul nu este enunțat decât pentru a se rătăci, dialogul nu se înnoadă decât pentru a se pierde. Să încercăm a repera principalele etape ale acestei debandade, fazele dramatice din acest *dialog avortat.*

## NIŞTE MONOLOGURI PARALELE: ADAM ŞI EVA

Să începem cu dialogul orizontal, ale cărui implicații sunt mai puțin complexe decât cele ale dialogului vertical. Din capul locului vom fi izbiți de o constatare foarte simplă, dar surprinzătoare: Adam şi Eva, primul cuplu uman, soțul şi soția, ignoră dialogul reciproc; ei nu-şi vorbesc niciodată, vorbind totodată mult, dar fiecare pentru sine. Cu versetul 23 din capitolul al doilea, prilejul dialogului pare a se oferi singur. Eva tocmai a fost creată, iar Adam, trezindu-se din somn, o întâmpină, şi Adam vorbeşte, însă vorbeşte despre Eva, nu către Eva; e un monolog acolo, oscilând, în enunțurile lui, între persoana întâi şi persoana a treia, ignorând persoana a doua, tutuirea şi interpelarea, care, ele doar, întemeiază dialogul: *Iată, acesta-i os din oasele mele şi carne din carnea mea; numească-se ea, deci, femeie (Işa), pentru că este luată din bărbat (Is).*

Cât despre Eva, şi ea face risipă de monologuri, când cu naşterea lui Cain (4,1), apoi a lui Set (4,25); ea cunoaşte chiar tehnica dialogului (doar tehnica, nu însă esența, deoarece ea nu răspunde prin persoana a doua, prin interpelare, la interpelarea interlocutorului ei), dar nu a recurs la aceasta decât în fața şarpelui (3,2)! Eva rezervă şarpelui resursele, formale cel puțin, ale unui dialog pe care, soțului ei, i-l refuză.

## UN MONOLOG FRATRICID: CAIN

Această îngrijorătoare tăcere orizontală între soții celei dintâi perechi îşi află replica, însă şi mai grea de nelinişti, din momentul când întâlnim cea dintâi pereche de frați, Cain şi Abel. Nu numai că dialogul orizontal nu se stabileşte, cu adevărat, între cei doi frați, dar încercările făcute pentru a-l stabili sfârşesc prin a duce la un fel de parodie a dialogului şi, până la urmă, la omor. Într-adevăr, dacă Abel e mut pe toată durata dramaticei lui existențe, Cain, în ceea ce îl priveşte, vorbeşte mult, dar pe verticală doar, în dialogul pe care Dumnezeu îl inițiază cu dânsul, şi ale cărui detalii le vom cerceta numaidecât. Pe orizontală, Cain, ce-i drept, ia inițiativa unui dialog (4,8), îi vorbeşte fratelui său, însă acest dialog nu are conținut, este inconsistent, se reduce la enunțul brut al faptului unui dialog fără ca nimic să fie precizat în privința facturii sale:

*vaiomer kain el hevel ahiv*

*Şi Cain grăi fratelui său Abel.* Aici sunt de aşteptat cele două puncte şi ghilimelele anunțând şi încadrând conținutul celor spuse de Cain fratelui său Abel. Or, de acest conținut, noi suntem frustrați. *Şi Cain grăi fratelui său Abel.* Capătul rândului. *Şi s-a întâmplat că, fiind pe câmp, Cain se ridică împotriva fratelui său Abel şi îl ucise.* Totul se petrece ca şi cum obliterarea dialogului ar fi la originea uciderii. Deoarece frații, ca şi părinții lor, sunt incapabili să inventeze dialogul, altceva, diferit, e născocit de dânşii, un substitut al lipsei cuvântului: moartea, care apare aici pentru prima oară în povestirea biblică, în mod explicit, şi nu doar în lectura midraşică a lui Rabbi Meir.

## NAŞTEREA DEMAGOGIEI

Dacă Lameh-Setitul (5,29) şi fiul său Noe (9,26-27) se cantonează în nişte monologuri în maniera lui Adam şi-a Evei, nu la fel stă treaba cu Lameh-Cainitul (4,23) şi cu oamenii Turnului Babel, (11,3-4), odată cu care se inaugurează dialogul, ce-i drept, un dialog de o formă foarte specială, deoarece Lameh nu îşi tutuieşte nevasta, ci li se adresează, la plural, celor două neveste ale sale, şi deoarece, aidoma, constructorii anonimi ai Turnului Babel vorbesc, de mama focului, la imperativ plural: *Haidem, să facem cărămizi... haidem, să ne zidim o cetate...* Aici ne aflăm la izvoarele dialogului demagogic, al Cuvântului adresat de individ mulțimii, maselor, ale cărui forme ulterioare sunt propaganda, uniformizarea, spălarea creierelor. Prin cele două femei ale lui Lameh se iveşte, la orizontul conştiinței omeneşti, nu poligamia, ci — cu mult mai grav — deposedarea insului, tratamentul aplicat celor două conştiințe distincte şi ireductibile, de parcă ar fi cu putință a li se adresa una şi aceeaşi vorbă, indistinct valabilă pentru ambele. Cât despre chemarea constructorilor Babelului, o vom vedea, are tot ce îi trebuie unui afiş electoral, administrativ sau

publicitar: este un ordin de mobilizare, pe care oamenii acelei generații l-au găsit într-o bună zi, pe placarde, atârnând de zidurile din Şinear. Nu le rămânea decât să citească ori să asculte ce scrie acolo — şi să se supună.

## NICI AMEN, NICI MULȚUMESC

Dacă eşecul dialogului orizontal se confundă astfel, la limită, cu eşecul responsabilității, faptul este încă şi mai tangibil în dialogul vertical, ce eşuează, şi dânsul, în primele zece capitole ale *Genezei,* prin lipsă de responsabilitate.

Într-adevăr, încă de la crearea lui Adam, Dumnezeu se adresează omului, îl interpelează tutuindu-l, şi nu osteneşte a-şi îndrepta cuvântul către ştafeta omenească pe care povestirea biblică o situează după Adam, Evei, lui Cain, lui Noe... Însă, mereu în aşteptarea unui răspuns — unui răspuns autentic, care să crească din această capacitate de a răspunde, totuna cu responsabilitatea umană ce, singură, întemeiază adevăratul dialog — Dumnezeu nu primeşte, în schimb, decât tăcerea sau alibiul, aceste două „negative" ale dialogului şi ale responsabilității, fiindcă tăcerea înăbuşă cuvântul, iar alibiul asfixiază responsabilitatea.

Tăcerea, mai întâi, deosebit de impresionantă în primele două capitole ale *Genezei,* unde, cu toate acestea, mesajele divine sunt în număr mare, dar nu izbutesc să trezească interesul destinatarului lor, Adam.

Într-un stil direct şi explicit — pe când, mai înainte, când se preocupase de fiare, de jivine, stilul indirect îi servise — Dumnezeu gratificase cu o binecuvântare bărbatul şi femeia: *Creşteți şi înmulțiți-vă, umpleți pământul şi stăpâniți-l* (1,28). Binecuvântarea aceea, textul precizează, lor le-o adresase. El, lor le-o rostise. El, într-o zicere care, în mod evident, aştepta un răspuns, de n-ar fi fost altul decât acel Amen, pe care tradiția evreiască îl va izvodi mai târziu, în chip de ecou la orice binecuvântare. Or, Adam şi Eva nu ştiau nimic să zică, nici măcar Amen: divina benedicțiune nu i-a mişcat în fibrele autentice ale făpturii lor; ei nu se simt vizați; ea le rămâne exterioară, chiar dacă lor le revine beneficiul acesteia. Binecuvântarea? E treaba lui Dumnezeu, nu a oamenilor...

Cu răbdare, Dumnezeu reia experiența. Benedicriunea Sa neprimind nici un ecou, El ia cuvântul iarăşi (verset 29) pentru a desfăşura, în fața cuplului uman, infinitul spectacol al vegetației terestre şi pentru a i-o oferi ca hrană. Nouă tăcere dinspre Adam şi Eva, care nu ştiu nici măcar să-şi dezlege limba ca să rostească vreun căpețel de psalm, ca să enunțe scurtul Mulțumesc, *toda raba,* pe care tradiția evreiască, tot ea, îl va izvodi mai târziu, spre a face dintr-însul cununa fiecăreia dintre umilele gesturi omeneşti.

Un pic mai încolo, pentru a treia oară, Dumnezeu dă ghes dialogului. Nu mai este vorba, de astă dată, de o binecuvântare, ci de o poruncă, de o lege: *Din toți pomii Grădinii, vei mânca; dar, din pomul care se află în mijlocul Grădinii, nu vei mânca* (2,16). Adam ascultă, distrat sau reticent; gândurile lui, se vede bine, hoinăresc pe aiurea. În chip de ecou la lege, el habar n-are ce să formuleze, ce să zică. Nu dânsul e cel ce izvodeşte acel *Hineni! (Iată-mă!),* pe care Abraham, Moise, poporul evreu vor şti să-l enunțe ca să intre, cu Dumnezeu, în dialogul *mițvei* şi al *Torei.* Legea, nu mai mult decât Darul, decât Binecuvântarea, nu l-a mişcat pe Adam în fibrele autentice ale făpturii sale; Legea este, şi ea, tot treaba lui Dumnezeu, iar nu a omului...

## PRO MAJOREM DEI GLORIAM

Aceeaşi tăcere la Cain, cu prilejul primei apostrofări divine (4,6-7), care, totuşi, îl privea şi pe dânsul în adresarea directă a persoanei a doua: Atunci a zis Cel Veşnic către Cain: *Pentru ce te-ai mâniat, pentru ce te-ai posomorât'? Nu-i aşa că dacă tu...* E adevărat că pasajul care urmează, în acest discurs divin, nu excelează prin transparență. Cu totul dimpotrivă, articularea frazei dă loc la confuzie, iar tradiția evreiască clasează acest verset, *Genera* (4,7), printre cele cinci versete al căror sens este imposibil de decis. Vocabula *seet* stă suspendată între două propoziţiuni simetrice, una pozitivă şi alta negativă, fără să fie cu putință a se tranşa către care din două ar trebui făcută să încline:

*ha-lo im tetiv — seet*
*ve-im lo tetiv...*

În fața acestei ambiguități, care ar fi putut fi, care ar fi trebuit să fie reacția omului Cain, interpelat de Dumnezeu? Probabil, aceea a întoarcerii întrebării, formulă pe care însuşi Cain o va născoci, de altminteri, puțin mai târziu, după uciderea lui Abel (verset 9: *Au doară sunt eu păzitorul fratelui meu?...* verset 13: *Prea mare mi-e păcatul pentru a fii iertat?..?),* însă într-un cu totul alt context psihologic şi moral decât acela care, acolo, va da acestei trimiteri înapoi a întrebării alura unei revolte. Aici, era doar nevoie de a-L întreba pe Domnul în privința miezului obscur din cuvântul Său, de a-L chema pe Atotputernic să-Şi fie însuşi exegetul propriului Său discurs, de a avea destulă smerenie şi răbdare pentru a aştepta ca Dumnezeu să limpezească şi să explice nedesluşita parte a vorbirii Sale.

Or, Cain acționează în două etape, atât una, cât şi cealaltă, contrarii celor care ar fi fost, în mod normal, de aşteptat. Divinei interpelări, verticalei convorbiri, el le opune tăcerea, însă, printr-o mişcare de rotație, înscrie interlocuțiunea divină în dimensiunea orizontală, ca şi cum nu Dumnezeu l-ar fi interpelat ca să I se răspundă, Lui, şi ca, în locul Domnului, să-şi aleagă fratele drept destinatar al răspunsului: verset 8: *Şi grăi Cain fratelui său Abel.* Ce anume i-a grăit? Mai adineaori, luând în considerare acest verset în sine, ne-am putut gândi că vorbirea orizontală a lui Cain era vidă de orice conținut, şi că vidul chiar, vidul acela chemase moartea. Acum, legând versetul 8 de cele care-l precedă nemijlocit, se poate presupune că spusele lui Cain către fratele său sunt propriile cuvinte ale lui Dumnezeu, în ambiguitatea lor de temut. Cuvinte care nu îi erau destinate decât lui Cain, în dialog vertical. Cain le retransmite, le interpretează, decide asupra tâlcului lor, în dialog orizontal. Cain îmi pare a fi, aici, primul om religios atribuindu-şi magistratura de tălmăcitor al Vorbirii divine. Şi cu cât această Vorbire este mai obscură, cum e în cazul dat, cu atât pofta, curând încăpățânarea puse în a o descâlci, a hotărî, a tranşa devin mai pătimaşe, ba mai mult încă, aşa cum iarăşi e cazul aici, patima are toate şansele să ducă la violență: *Cain se ridică împotriva fratelui său Abel şi îl ucise...* şi îl ucise chiar în numele Cuvântului divin al cărui interpret exclusiv şi absolut se crede el, Cain, *pro majorem Dei gloriam.* La orizontul acestor versete, prelungind fratricidul până în labirinturile istoriei, se profilează rugurile Inchiziției. Dintre care cel dintâi de Cain a fost aprins în momentul când proiecta pe orizontală o Vorbire căreia, pe verticală, nu îi opusese decât tăcerea.

## TĂCEREA LUI NOE

Cel de-al treilea moment al tăcerii verticale este, concomitent, cel mai vădit şi cel mai scandalos: ocupă capitolele 6-l0 ale *Genezei,* capitolele Potopului, ale apocalipsei şi ale izbăvirii unui univers al cărui reprezentant omenesc este insul Noe, flancat de rude apropiate ale familiei lui restrânse. Or, acest reprezentant al întregii omenirii, care intră în valurile cataclismului şi care scapă de acolo, acest reprezentant interpelat de Dumnezeu, în apostrofare directă, la fiecare dintre articulațiile pateticei lui peripeții (6,13-21: vestirea catastrofei, construirea Arcei; 7,1-4: ultimele măsuri, numărătoarea inversă dinainte de potop; 8,15-l7: porunca *Exodului* 9,1-7: binecuvântare şi noua Lege; 9,8-l7: Legământul curcubeului), acest reprezentant nu găseşte o vorbă, nici una măcar, pentru a răspunde atâtor adresări succesive. Ascultă Noe de Dumnezeu şi îi aduce jertfe — dar Noe, lui Dumnezeu, nu-I vorbeşte. În Noe, umanitatea a devenit, din punct de vedere vertical, mută. Aceste capitole ale potopului alcătuiesc *spațiul cu uşi închise al dialogului vertical.* Zadarnic se osteneşte Domnul să vorbească: dinspre om, El nu culege nici răspuns, nici ecou, nici măcar ecoul alibiului pe care, înaintea lui Noe, Adam şi Cain ştiuseră să-l născocească.

Într-adevăr, problema lui Adam nu este nici binecuvântarea, nici harul, nici legea, cu imperativele lor fie generoase, fie constrângătoare; problema lui Adam este *întrebarea,* cu cârligul ei interogativ ce se pricepe să agate conştiința omului în punctul ei sensibil. Unei întrebări puse de şarpe, Eva, de pe atunci, ştia să dea răspuns. Dar, mai presus, întrebarea lui Dumnezeu, acea *Aieka? Unde eşti?* din versetul 9 al celui de-al 3-lea capitol al *Genezei* este cea care deschide făptura lui Adam întru răspuns. Numai că răspunsul acela, în loc să țâşnească din izvoarele putinței — de — răspuns, vreau să spun din izvoarele responsabilități, se curbează, deviază în contrariul responsabilității prin care se defineşte *alibiul.*

## ÎNTÂIUL JOC MASCAT: UNDE EŞTI?

Deja, rezolvând — după mai multe încercări — problema binecuvântării şi problema legii, hotărându-se a înnoda dialogul cu omul pe temeiul folosirii interogației, Dumnezeu însuşi e obligat să adopte o mască, să se comporte *ca şi cum* „Providența Sa nu ar cuprinde cerurile şi pământul", ca şi cum, în cosmosul de El creat, ceva sau cineva ar putea să scape vigilenței Sale şi perceperii Sale, ca şi cum pierduse El urmele omului, împrăştiate pe undeva în univers. Prin asta, e limpede, Dumnezeu intră în jocul omului, El e dator „să joace" că nu îl vede pe Adam şi să accepte, în jocul imaginat de Adam, un rol simetric cu acela al lui Adam însuşi.

Căci Adam a luat, el însuşi, o mască: el s-a ascuns. Iar în fața chemării divine *Unde eşti?* prima lui reacție a trebuit să fie râsul, biruitor semn al libertății lui. Cum! râde Adam, Creatorul nu mai ştie pe unde umblă creatura sa? Asemenea unui Tată ros de nelinişte, îşi caută copilul pe care-l crede pierdut, rătăcit, mort, sfâşiat de fiarele sălbatice, de nu cumva, mai ştii? sinucis. Încă puțin, râde Adam, şi Dumnezeu va pune pe urmele mele poliția Raiului, detectivii şi câinii special antrenați! Iar dac-aş rămâne pitit în ascunzătoarea mea, fără să răspund, de câte ori Dumnezeu ar trece, în du-te vino, pe lângă mine, iac-aşa, fără să mă ştie? Ori dacă aş ieşi, plin de candoare, din ascunziş, aruncându-mă, ca un copil răzgâiat, în brațele Tatii, opunând anxiosului său *Unde eşti?* potolirea prin naivul meu *Cu-cu, uite-mă!*

Între cele două opțiuni, ființa lui Adam va fi oscilat. Finalmente, Adam

nu alege nici una, nici alta dintre aceste posibilități extreme. El se decide în favoarea unei soluții de mijloc, intermediară între refuzul şi inocența răspunsului: alege să mintă, declarând că se ascunsese fiindcă i-a fost frică, şi dând de înțeles că Dumnezeu, cu vocea sa cea groasă, îl înfricoşează mai departe, şi-acuma.

Minciuna aceasta, a „fricii în fața lui Dumnezeu" a rămas una dintre invențiile cele mai fertile ale omului. Odată țâşnită din mintea lui Adam, ea n-a mai contenit a spori în densitate şi în importanță, a prinde cheag în teologii şi în sisteme. Religiile întregii umanități, cu minciuna aceasta şi-au pavat cele mai de seamă căi de parvenire la triumf; căi pe care încă îşi văd de drum, plasând din loc în loc aparatura „teroarei", în forme diversificate, ce se întind de la fetişismul vulgar până la rugurile lui Moloh şi ale Inchiziției, trecând prin palinodiile catehismelor. Căi deschise prin minciuna lui Adam, cale largă a alibiului pe care nici însuşi Dumnezeu nu a mai ştiut cum s-o strice şi care duce, în linie dreaptă, până la alibiul lui Cain, autentic impas al dialogului vertical.

## ÎNTÂIUL JOC NEACOPERIT: UNDE E FRATELE TĂU?

Într-adevăt, am afirmat-o mai înainte şi am analizat-o pe larg în altă parte — ceea ce ne scuteşte de a mai insista aici — vorbirea verticală pe care Cain nu a dibuit-o la versetul 8, îi răsare în minte cu versetul 9 din capitolul al 4-lea al *Genezei,* în chip de răspuns, şi el, la o întrebare pusă de Dumnezeu: *Unde este fratele tău Abel?* Răspunsul lui Cain, însă, este întoarcerea întrebării: *Au doară eu sunt păzitorul fratelui meu?* Paza fratelui meu nu eşti oare Tu, augustule inchizitor, care asişti, impasibil, la cearta dintre mine şi dânsul, precum Cezarul la jocul dintre gladiatori, şi care cutezi, după aceea, să-mi ceri socoteală pentru gestul ucigaş, pe care Tu, numai Tu şi nimeni altul, Tu l-ai fi putut evita, dând porunca încetării jocului mai înaintea degenerării lui într-o dramă? Un acelaşi ton, interogator şi, la modul cinic, ironic, e perceput la lectura evreiască, în versetul 13: *Păcatul meu, aşadar, e prea mare pentru a fi purtat?* Cum aşa, cerul tot, şi pământul tot, şi cu toate oştirile lor, Tu, majestuosule Creator, le ții, le porți — iar micuțul meu păcat, al meu, umil viermuş însingurat în cosmos, pe acela nu-l poți Tu purta, nu Ți-l poți asuma şi nici face iertat?

Alături de alibiul minciunii, născocit de Adam, în dramaturgia dialogului vertical Cain plasează alibiul revoltei, care îl strânge pe Dumnezeu (dacă pot cuteza să zic aşa) cu uşa propriei Sale creațiuni. În această revoltă există, cel puțin, un superb suflu al indignării, la care nici Domnul Dumnezeu nu poate rămâne nepăsător, fiindcă, pas cu pas, îi răspunde lui Cain, acceptând astfel să dea seamă omului care, răspunzând întrebărilor printr-altă întrebare, Îl insultă.

## CU MINE, POTOPUL

Dar în ce fel poate Domnul Dumnezeu da seamă lui Noe, al cărui alibi nu ține nici de minciună, nici de revoltă, ci de o incalificabilă moliciune? Noe pare că trece căscând prin cataclismul potopului, într-atâta pare să-l plictisească toată această chestiune şi să-l deranjeze numai fiindcă ritmul traiului său zilnic cunoaşte oarecari abateri. Facă-se voia Ta, Doamne — pare a gândi dânsul, dar nu are nici măcar energia, nici francheța ori bărbăția cerute la deslușirea gândirii sale. Purtându-se precum un

automat supus şi neutru, el „justifică" propria-i persoană, trecând responsabilitatea întregii afaceri în cârca lui Dumnezeu şi despre care grabnic, pe cât de grabnic se poate, nici nu se mai pomeneşte. Lumea stă să piară? Om vedea-o şi pe asta. Nu-i treaba mea, a lui Dumnezeu este. Cu mine, potopul[24]. Spațiul cu uşi închise al dialogului vertical, cel edificat de Noe, este simbolul egocentrismului, indiferent la tot ce e altceva decât Eul, gata să-i țină tovărăşie acestui Eu până în adâncul infernului.

Astfel, la marginea celui de-al unsprezecelea capitol al *Genezei,* pământul ajungea să fie blocat. O rețea strânsă, tenace, de inhibări şi de înclinări stânjenea şi punea frână liberei circulații a cuvântului prin arterele umane. Încă de pe atunci această apăsare organică adusese pământul în pragul potopului. Acum, a doua zi după catastrofa din care abia au scăpat, puşi la adăpostul unui Legământ ce nu ştiuse să creeze termenul eliberator, pământul şi locuitorii săi rămaşi teferi şi-au regăsit vechea lor inerție, iar acuma, fără a se mai preface, nici a brava, nici a cunoaşte ruşinea ori remuşcările, iată-i etalând-o sub cerul liber, ba mai şi fălindu-se cu ea, de parcă ar fi vorba de o forță. Şi însuşi semnul Legământului, curcubeul însuşi, în loc să se lanseze dinspre rădăcinile pământului oamenilor, cerului dăruindu-se, oare nu şi-a încovoiat arcul tot către zările pământului, oare n-a strâns el acest pământ într-o menghine fără de scăpare? Nu a devenit pământul oamenilor un univers închis? Ca într-o uriaşă sfidare, „pământul întreg", pământul plus umanitatea pe care o purta, se încordă atunci în zările lui pecetluite, sigilate, şi născoci, pentru a-şi desemna componentele, Cuvântul său, Obiectele sale, Evenimentele sale, termenul *davar.* Pământul întreg nu mai era decât unul şi acelaşi rezervor al unei multitudini de *davar,* însă fiecare dintre aceşti *davar* era un *davar* închis. Pământul întreg era un conglomerat de *devarim închişi.* Iar înlăuntrul barierelor închise asupra lui însuşi, acolo îşi împlinea, în sfârşit, adânca sa Existență.

## O A TREIA DIMENSIUNE: LUCRUL

Cea dintâi particularitate a Existenței lui era aceea de a nu poseda decât o singură *safa,* expresie prin care, din punctul unde ne aflăm, nu trebuie să mai înțelegem *limbă,* ci să reținem respectiva sferă etimologică, aceea de *margine,* de *limită,* de *graniță.* Este aici, în fond, explicitarea aspectului concav şi centripet pe care tocmai l-am văzut în structura post-diluviană a pământului. Acesta nu poseda decât o singură graniță, un cerc închis, dispus împrejurul lui ca o cingătoare din bronz. Nici unul dintre punctele orizontului nu lăsa loc vreunei deschideri, cât de strâmtă, nu rezerva vreun culoar către alte orizonturi, cât de apropiate. Pornind de la limita circulară, pusă ca un inel împrejurul pământului, nişte curburi, asemănătoare cu un desen geometric, deviau spre interior:

*Pământul întreg era o singură frontieră, un ansamblu de elemente închise[25].*

---

[24] Sarcastică parafrazare a faimoasei exclamații *Après moi le Déluge!* (După mine, potopul!) atribuită regelui Ludovic al XV-lea. Simțind ca inevitabilă răsturnarea violentă a regimului monarhiei absolute, suveranul „reporta", cu cinism, Marea Revoluție Franceză, asupra nepotului şi urmaşului său la tron, Ludovic al XVI-lea (n.tr.).

[25] Aluzie, în context, la versetul 11,1 din *Cartea Genezei: în vremea aceea era în tot pământul o singură limbă şi un singur grai la toți* (n.tr.).

*

---

Aceste curburi tindeau, într-un mod cât se poate de firesc, către un centru, al cărui desen geometric e precizat, şi el, prin text, cu o limpezime remarcabilă: oamenii au descălecat în punctul cel mai de jos al pământului, depresiunea surpată şi profundă, iar începând din acel pol al adâncurilor, ei concep, într-un mod cât se poate de firesc, proiectul unui Turn al cărui vârf să fie în cer: acest Turn Babel ar fi precum axa unind între ei polii verticali şi în jurul căreia s-ar fi centrat — ori, mai degrabă, concentrat — ansamblul sistemului.

Căci de-a dreptul *concentrarea* este evocată prin sistemul Babel, împreună cu încărcătura socială, politică şi morală pe care a luat-o, în cel de-al 20-lea secol, acest termen: universul Babel este un *univers concentrationar,* iar sursa identității lui concentrationare se dezvăluie tocmai în acest conglomerat primar alcătuit din acele *devarim ahudim, elementele închise;* tot atâtea materiale constitutive ale unui Babel care, fără intervenția divină, s-ar substitui rapid lumii create prin *Bereşit.* O a doua geneză era pe punctul de a izbuti: cuvântul *reşit,* la versetul 10 al capitolului precedent ne pune în gardă. În contextul lui Nimrod, acest cuvânt, care reapare aici pentru prima oară după ce a servit ca termen inaugural la *Biblie,* acest cuvânt, *reşit,* făcându-se ecou lui *be-reşit,* este ca o sfidare aruncată de om lui Dumnezeu. *Regatul lui Babel* nu urma să fie o recidivă negativă a lumii, şi nu urma să înlocuiască regatul lui Dumnezeu prin superbul regat al omului? Nu ar fi luat Babel locul Cerului-şi-Pământului?

Or, pentru a crea acest regat, în chip de piatră de temelie, ca să zicem aşa, Nimrod şi însoțitorii săi izvodiseră nemaipomenitul şi redutabilul termen *davar,* înclinându-l pe propriile lui demarcații, închizându-l în mod riguros în el însuşi. Dintre infinitele posibilități de contact, de deschidere, de comunicare, pe care universul creat de Dumnezeu le manifestase până atunci, ei nu reținuseră decât conținutul — vocea, materia, mişcarea — blocaseră receptacolele, cam în felul cum un izvor plin de viață ar fi fost captat chiar la buza stâncii din care sta să țâşnească, pentru a i se zidi apele într-o cisternă sigilată. Pentru a se opune lui Dumnezeu, pentru a *maica* distanța lor de netrecut în raport cu Acela care fu la obârşie (11,2: *atunci când au purces din răsărit...),* oamenii nu s-au apucat să caute în ei înşişi resursele unei existențe autonome. Lumii i-au smuls ei cheia autonomiei lor, găsind (11,2: *...şi ei găsiră...)* o a treia dimensiune între om şi Dumnezeu, dimensiunea lucrului închis.

## SUB SEMNUL AVUȚIEI

Lucrul acesta are, drept cea dintâi însuşire surprinzătoare, proprietatea de a se face una cu cuvântul — *davar* — însă identificându-se cu el până într-atâta încât îl înăbuşă. În lumea de tip Babel, are loc ceva de genul unei asfixieri a vorbirii, pentru că vorbele, acolo, se schimbă între ele, indiferente, asemănătoare una alteia, după modelul banilor monedă, socotiți în funcție de greutatea lor, nu după calitatea lor. Cuvântul a ajuns acolo unitate a economiei, nu a unei economii ce cunoaşte prețul cuvântului şi nu vrea să-l pronunțe decât atunci când merită osteneala, ci a unei economii cantitative, ce distribuie vorbele proporțional cu eficacitatea lor şi cu necesitățile mecanice ale folosirii respective. *Cuvântul — lucru* din Babel stă, în întregime, sub semnul *averii;* este ceea ce oamenii de tip Babel înțeleg să semnaleze de la prima vorbă ce le iese din gură: *hava*

(verset 3), termen al posesiunii şi al averii, pe care îl vor repeta la versetul 4, fără ca această vorbă să aibă ce căuta, nici aici, nici dincolo, în afară de faptul că oamenilor de la Babel ea le serveşte drept cheie la operațiunile Babel menționate în cele două versete şi care constituie contribuția originală şi ireversibilă adusă de generația de tip Babel la istoria umanității: *convertirea naturii în artificiu* (versetul 3: au folosit cărămida în locul pietrei brute, iar argila au prefăcut-o în mortar) şi *întemeierea societății concentraționare* (verset 4: *oraşul şi turnul, închise asupra lor înşeli).*

Ultima operațiune este şi cea mai spectaculară, ea făcând obiectul a numeroase analize care ne dispensează a reveni asupra ei, aici, în amănunțime. Procesul prin care concentrarea pune botniță vorbirii omeneşti este, vai, prea binecunoscută. I se datorează reducerea omului la statutul de obiect, substituirea lucrului ca sistem gânditor — gândirii omului. În universul lucrurilor concentraționare, omul nu mai vorbeşte, deoarece fiecare dintre vorbele lui este vorbită pe seama lui, înaintea lui, împrejurul lui. Formulele impersonale[26] spală, apoi inundă creierul presupus al *lui,* ale cărui reacții pasive nu mai pot decât să repete, ori decât să răsfrângă vorbele admise de toți, nediscutate, indiscutabile.

Invenția concentraționară nu este în spiritul uman, ci în lucrul însuşi care secretă propriul său sistem, organizează propriile sale legi, îşi impune autoritar limbajul; căruia lumea întreagă e silită să i se plieze şi care nu are nici o măsură comună cu limbajele lumilor exterioare. Vorbirea concentraționară îşi poartă, cu adevărat, ermetica închidere. În chip brutal şi cvasi-instinctiv inteligibilă în interiorul sistemului, ea, pentru omul exterior acestui sistem, ține de o altă planetă. Inlăuntrul regatului Babel, transmiterea cuvântului se făcea fără scrâşnet, ba chiar neşovăitor, iar vorbele ratate se pomeneau tot atât de rar precum cărămizile sparte. Fiecare *davar* trecea din mână în mână, ca un lucru.

## NEMURIREA CĂRĂMIZII: ARTA ŞI ARTIFICIUL

Dar cea dintâi dintre operațiunile inventate de oamenii tip Babel, convertirea naturii în artificiu, a provocat ceva mai grav decât perpetua întemnițare a cuvântului omenesc în materie. Aceasta din urmă, prin uşorul brânci care îi dă o însuşire artificială — şi artistică — se pomeneşte investită cu un soi de atracție magnetică: e împodobită cu ceva *în plus* față de om, omul care năzuieşte să-i fie asemenea, fără însă a izbuti vreodată. Nici un om nu va atinge vreodată precizia iscusită a maşinii, semeață plasticitate a statuii. Înlăuntrul lucrurilor artificiale şi artistice roboteşte o forță în fata căreia omul nu are decât să se încline. Iar această forță este *silențioasă.* Nici o elocință omenească nu poate rivaliza cu tăcerea, încăpățânată sau majestuoasă, dintr-o maşină sau dintr-o operă de artă. Cărămida, inserată în locul care e al său în întocmirea generală a Edificiului[27], îndeplineşte o dublă funcție, nici una dintre ele mai prejos de cealaltă: ea susține zidirea în acel punct geometric precis şi de neînlocuit, şi tot ea, cărămida, contribuie la echilibrul estetic al ansamblului. Această dublă sarcină e îndeplinită în tăcere. E de înțeles frapantul *Midraş* ce arată că, de cădea un om de pe schelăriile Turnului Babel, nimănui nu-i păsa; în schimb, de se spărgea o cărămidă, plânset şi jale se stârnea. *Midraşul* acesta nu se mărgineşte la indicarea fenomenului de subjugare a omului, caracteristic sistemului concentraționar, şi a întâietății de care se bucură

---

[26] În original: Le *on* impersonnel (n.tr.).
[27] În original: La Pyramide (n.tr.).

produsul în raport cu omul producător, în sistemul economic totalitar. Ni se pare că aura sentimentală în care *Midraşul* învăluie episodul arhetipal face cu putință a se evoca tragedia trecerii omului pe al doilea plan, după artă (şi artificiu). Treaba tăcută şi eficace a cărămizii, imobila prezență a lucrării de artă în dimensiunile timpului şi spațiului ei exercită asupra omului un fel de ispită, invitându-l să devină, şi dânsul, asemenea acelui lucru cu armonii desăvârşite şi, aparent, indestructibile. Recent, superbele deschideri ale ciberneticii l-au dus pe om în împărăția ordinatoarelor, mai suple şi mai sigure pe sine decât creierul omului. Sunt maşini care nu îi prezintă omului umilitoarea imagine a creierelor spălate şi „laminate" de regimul totalitar, ci mai degrabă îi apar, ele, omului ca stimulatorul simbol al unei infinități de programări şi de nuanțe, cucerire cu prețul acelei perfecțiuni care numai lucrului îi este, pare-se, îngăduită. Însă anumite *aprehensiuni* legate de această perfecțiune cu mii de mlădieri în gesturile măsurate, directe, mereu eficace existau încă de pe vremea Golemului, în care trebuie să-l vedem pe strămoşul ordinatorului. Nu altfel decât acesta din urmă, nici Golemul nu este un sclav, ci, mai curând o capodoperă: el nu călăuzeşte spiritul omenesc către zonele joase ale condiției lui, acolo unde îl paşte primejdia de a nu fi decât un sub-om, ci către zările unui ideal prin care s-ar depăşi pe sine, ca să devină supra-omul la care nu conteneşte să viseze pe tot parcursul aventurii sale. Iar paşii mlădioşi şi tăcuți ai Golemului, întocmai ca rotițele suple şi silențioase ale creierului electronic, rezumă magica atracție a liniştii artificiale asupra fiecărui *homo loquens:* vorbele pe care acesta este obligat să le risipească sunt însăşi imaginea propriului său eşec, a irosirii strădaniilor lui care nu duc niciunde decât, în definitiv, la moarte, una tot atât de banală când e trasă frâna, pe cât de banală este succesiunea de opriri, de stăvili, de trageri îndărăt şi de eşecuri din care e țesută viața omenească. Dar moartea unei cărămizi, aceea, este uimitoare, tragică şi scandaloasă, deoarece ea sparge, net, ceea ce tăcerea cărămizii vestea dinainte ca fiind un bun dobândit, indestructibil, avutul prin excelență al *davar*-ului cel închis, vreau să spun: *nemurirea.* Moartea cuvântului vorbit se află în ordinea organică a vieții, cu ale sale suişuri şi coborâşuri, primăveri şi toamne, geneze şi apocalipse, pe câtă vreme moartea cuvântului silențios, moartea lucrului-vorbă este un accident gratuit şi incomprehensibil. În fața morții unui om, se poate trece la ordinea de zi şi la ce mai urmează. Moartea unei cărămizi, însă, nu posedă nici o urmare: în fața ei se poate doar jeli şi purta doliul fără de capăt al unei dezordini ireparabile.

## CULMI ŞI HĂURI: NIŞTE EROI ŞI NIŞTE MAIMUȚOI

Acesta este universul unor *devarim ahudim,* polivalenta tăcere a cuvântului încuiat în lucru, acesta este universul numit Babel. Descrierea îi este dată în versetele 1-4 ale capitolului XI din *Genezei,* acele versete care alcătuiesc primul volet al dipticului istorisirii Turnului Babel.

De la cea de a doua parte a dipticului (versetele 5-9) se aşteaptă soluția acestui univers şi, într-adevăr, prea adesea, se apreciază intervenția divină relatată în aceste versete drept un fel de frână fatală pusă Turnului. Caz în care n-ar mai fi vorba de o *soluție,* ci de o *disolutie,* de o adevărată lovitură de măciucă prin care Dumnezeu ar pune capăt inițiativei omeneşti.

Acestei interpretări, prezentând dislocarea lingvistică şi geografică drept o pedepsire a păcatului de la Babel, exegeții evrei i-au recunoscut, de foarte timpuriu, caracterul superficial. Încă *Talmudul* notează că, dacă ridicarea Turnului Babel a rămas neisprăvită, o treime, cel puțin, i-a

supraviețuit şi mai există şi la ora notației. Iar Isaac Abravanel încearcă să scruteze conținutul acelei treimi. Cu o perspicacitate ce îi vine de la Renaştere, căreia el îi este contemporan, devansându-şi propria epocă prin mai multe secole, Abravanel, în comentariul său asupra acestui capitol al *Genezei,* defineşte temele permanente din ceea ce dăinuie în omenire, cu proveniența în Babel. Căci, avertizează el, intervenția divină nu a oprit nimic; ea a călăuzit, a orientat şi, mai presus de orice, ea a conferit inițiativei umane o autonomie ireversibilă.

Într-adevăr, autonomia omului, forța lui creatoare şi prometeică, acestea sunt datele pe care Dumnezeu le ghiceşte, oarecum, în lucrarea Turnului Babel: *veze hahilam laasot*[28]*,* spune El la versetul 6, în chip de primă abordare a problemei pe care are El de gând s-o rezolve. Rădăcina termenului *hol* apare aici pentru prima oară în textul *Genezei.* Ea dă ecou concluziei capitolului IV (cel al lui Cain şi Abel), ca şi introducerii şi concluziei istorisirii despre potop (6, 1-9, 20). Or, această rădăcină este cea a ambiguității omeneşti. Desemnând simultan creația şi profanarea, ea marchează la perfecție dubla putere, în acelaşi timp inventivă şi destructivă, de care dispune omul. Fiecare etapă a creației omeneşti este o profanare: ea nu se poate cuceri decât cu prețul unui recul față de Dumnezeu, unei rupturi cu absolutul, chiar dacă acel absolut este omul însuşi, ori imaginea ideală pe care şi-o poate face omul despre sine. Invenția *creează* şi, totodată, distruge, stabileşte o dimensiune unde totul poate, în aceeaşi clipită, să înflorească şi să nimicească. Focul prometeic, unealta, tehnica, ştiința, arta îl poartă pe om, într-un ritm ce i-a fost hărăzit de izvoarele ascunse ale ființei sale, până în nişte răspântii ale spațiului şi-ale timpului care sunt, cu toatele, fără excepție, totodată culmi şi hăuri. Pe măsura inventivei lui înălțări, omul lucrează, pas cu pas, la propria cădere, după cum şi invers, râpele pe care le tot adânceşte sunt şi nişte rampe de lansare.

Aşa se face că, atunci când, îndată după drama lui Cain şi Abel, omul cel nou, încrustat în spița lui Set şi a lui Enos, *născoci numirea (de lucruri şi de oameni) cu Numele divin* (4, 26, interpretarea lui Raşi şi a *Midraşului),* aceste lucruri şi aceşti oameni împodobiți cu divinul Nume — idolii aceştia — se vădiră, unii, nişte semi-zei, alții, nişte sub-oameni. Prin efectul organic al intervenției, omul accedase, în mod simultan, la depăşirea sa şi la decăderea sa: atunci născutu-s-au *eroii* dar şi *maimuțoii,* iar omul însuşi urma să fie, pe viitor, încordat şi sfâşiat între cei doi poli extremi şi opuşi ai conduitei sale, între sublim şi ridicol.

Tocmai aceşti eroi şi aceşti maimuțoi sunt cei ce prind să mişune când veacul potopului mijeşte (6,1). În vălmăşagul matcă, apt a scoate la iveală, din grămezi de oameni, soiul femeilor frumoase, se presimte o *renaştere* cu forme sublime, un prețios aliaj între semi-zei *(b 'ne-haelohim* v. 2) şi elita frumuseții pure. Or, sub-făpturile decăzute (v. 4: *nefilim* din *nafol = a căde*a*)* sunt, şi ele, un rod al aceluiaşi vălmăşag matcă. Şi ele sunt pe pământ, cu trupeşa lor greutate, strivind sub apăsarea lor femeile care nu-s, în mintea lor, decât nişte obiecte ale instinctului sexual, corcind şi mânjind unirile dintre semi-zei cu semi-zeițe. Ceea ce râvneşte a fi *Duh ceresc* de echilibru în om, armonie şi noblețe, nu mai era decât infern carnal (verset 3; antiteza *ruah/ basar).* Iată-vă eroii, iată-vă semi-zeii, iată-vă prometeii ce se porniseră la cucerirea divinului Nume, pare că se strigă, ironic, la sfârşitul versetului 4 (acolo unde *şem* dă ecou acelui *şem* de la încheierea capitolului IV). Renaşterea întrevăzută într-o fulgerare de forme pure, ideale, s-a transferat într-un bordel de soldăți cu pedestraşi şi

---

[28] *Veze hahilam laasot* = Şi iată ce s-au apucat să facă.

călăraşi, într-un *război de ... 120 de ani* (v. 3), al cărui deznodământ era catastrofa speciei umane.

## VINUL DEZLEAGĂ LIMBA OMULUI: NOE

Catastrofă din care singurul scăpat teafăr, cu familie cu tot, era omul Noe. Am înțeles de mai înainte, din felul său de a purta dialogul, că Noe nu este un supra-om. După cum nici un sub-om nu e. Am zice, bucuroşi, că este un bonom, şi că bonomiei lui îi prieşte, de asemenea, un potențial de ambiguitate pe care *Midraşul* îl subliniază, cu deliciu, încă de la prezentarea personajului; Noe, ni se spune (versetul 9) era un desăvârşit Drept *în generația lui,* ceea ce, după unii, echivalează cu un elogiu (era un Super-Drept, deoarece climatul de imoralitate prediluviană pe dânsul nu îl înrâurise), iar după alții — cu un blam (căci, de-ar fi trăit în epoca lui Abraham, precis că n-ar fi valorat nici două parale)! Şi, cu o astfel de ambiguitate, trece el prin potop, până la deznodământ şi până la acea postfață reprezentată de versetul 20 din cel de-al 9-lea capitol, unde, după ce se tupilase în arcă şi se făcuse mititel sub ploaia potopului, bonomul Noe, în sfârşit, se îndreaptă, îşi aduce aminte că e *om* şi *izvodeşte.* Născoceşte vița de vie, ceea ce este o treabă excelentă; însă, în loc să soarbă cupa de vin cu gestul unui lucrător înălțat prin trudă, ori cu solemnitatea unui preot la oficierea slujbei, el, Noe, se cherchelește. Fatală consecință a ambiguității inventive. Noe ar fi putut fi întâiul podgorean sau, înaintea lui Malchisedec, întâiul oficiant sacerdotal al binecuvântării vinului — fie Kiduş, fie Cuminecătură; când colo, a devenit întâiul bețivan! El vorbeşte în fine, limba i se dezleagă, dar aceasta sub puterea vinului.

Dar e adevărat că, pentru Noe, ca şi pentru eroii şi idolatrii pre-diluvieni, decăderea nu era decât una dintre posibilitățile capacității lor de invenție: cealaltă posibilitate, aceea a depăşirii şi a înălțării, fusese trecută cu vederea sau călcată în picioare de ei, nu însă şi începând de a-i aparține omului, fiindu-i şi pe mai departe una dintre virtualitățile esențiale.

## NAŞTEREA NOOSFEREI

Am spune, împreună cu Abravanel, că, în oraşul-cetate Babel, Dumnezeu întrezăreşte tocmai prefacerea acestei virtualități în fapt. Există acolo, nu încape nici o îndoială, toate repercusiunile dezastruoase ale decadenței totalitare, ale abdicării omului în favoarea bunului neînsuflețit, însă, pe acelaşi şantier, mai există, de asemenea, demersul ascensional care i-a deschis omului calea de acces dinspre natură către meşteşug şi artă. Acestui pas, şi exclusiv acestuia, i se consacră intervenția divină. „Profanarea" de care s-au apucat ziditorii Turnului a dus, baremi, la această prefacere meta-dimensională ce face, astăzi, din om, stăpânul naturii, modelatorul şi artistul acesteia. Ei bine, *veata, acuma, de acum încolo,* calea de acces mai sus pomenită rămâne, *în mod ireversibil,* încredințată omului.

Orişiunde, de acum încolo, va avea *loc* vreo inițiativă omenească, oriunde geniul inventiv al omului va precede actul creator, nimic nu va ține piept acestei iscusințe. *Homo artifex* a biruit. Iar această biruință, de Dumnezeu i-a fost îngăduită. Nuanțându-l pe Abravanel prin Teilhard, s-ar putea spune că, în acest verset al *Genezei,* noosfera obține acreditarea din

partea tronului ceresc[29]. Granițele naturii s-au făcut fărâme. *Carapacea* rigidă pe care inerția uniformă a lucrurilor o culca deasupra omului s-a spart în mii de bucăți.

Să remarcăm faptul că spargerea nu se produce decât, strict, pe planul avuției, acela pe care ziditorii oraşului-cetate Babel se plasaseră ei înşişi; *hava,* spune Domnul Dumnezeu în versetul 7, iar acest termen al posesiei este ecoul celor doi termeni identici de la versetele 3 şi 4. Să mai remarcăm că intervenția divină nu are loc decât în planul *safa.* Într-adevăr, din cele două teme anunțate în versetul 1: unitatea existentă în *safa* şi închiderea prezentă la *devarim,* doar cea dintâi e reluată şi tratată în cel de-al doilea volet din dipticul istorisirii. Intervenția divină nu țintește, în mod strict, decât înspre *safa.* Totul se petrece ca şi cum aşa-numiții *devarim* ar fi căzut în uitare, cufundați în vreo trapă de unde vreun alt eveniment decât cel al intervenției divine va trebui să se ivească, pentru a-i face să reapară. Rămân nişte *devarim* în suspensie, împotmoliți, neîndoielnic, în chiar sistemul Babel, a cărui cheie o alcătuiau. Pe Dumnezeu nu II priveşte această înstrăinare. Şi va fi nevoie de altcineva pentru *a rupe peceții*le acestor *devarim,* pentru a provoca *Exodul,* Cuvântului, izbăvirea lui din adâncul lucrurilor.

## PROMETEU ŞI NIMROD: CUVÂNTUL ÎŞI AŞTEAPTĂ IZBĂVITORUL

Iată din ce unghi, după părerea noastră, se remarcă diferența dintre episodul biblic al Turnului Babel şi mitul lui Prometeu, cu care este comparat adeseori. În ambele povestiri, desigur, asistăm la naşterea puterii inventive a omului şi la contestarea acesteia de către puterea divină. Dar Prometeu este un ins care descoperă şi utilizează potențialitatea lăuntrică a geniului său omenesc, pe câta vreme Nimrod şi tovarăşii săi constituie o societate ce îşi caută normele în afară, în inerția materiei, din care îşi face modelul. Prometeu înalță la rangul de valoare umanitatea Eu-lui său, câtă vreme generația Babel vede în uniformitatea lucrului valoarea umană prin excelență. Aventura lui Prometeu este o revoltă; cea de la Babel, un pact cu materia rebelă. Răscoala lui Prometeu se hrăneşte din propriile ei inițiative; cea a Turnului depinde de rezistența lumii fizice în care ea s-a închis. Prometeu îşi oferă răzvrătirea într-un gest altruist; oamenii de pe Babel se retrag în egoismul indiferent al porților zăvorâte. A fost de ajuns o breşă divină în acest spațiu ferecat pentru ca, asemenea unui violent curent de aer pătrunzând într-un vas închis, graiul regatelor dinafară *să încurce* sistemul şi să-l strice. Nici o vorbă nu mai era inteligibilă de atunci încoace, deoarece în fața formulei impersonale comune oamenilor se ridica iarăşi omul, în ireductibila sa alteritate. Răvăşirea limbilor le recroia vorbelor drum către nişte înțelesuri diversificate. Cuvântul se dezlipea de lucru. Dar el nu îşi găsise încă punctul de sprijin şi de țâşnire în omul însuşi. Dumnezeu nu intervenise la Babel decât în aşteptarea unui Prometeu gata să reinventeze un *davar* care să fie în întregime omenesc, din două motive simultane: pentru că acest *davar,* deşi desemna şi lucrul, nu se confunda cu el exclusiv; şi pentru că acest *davar,* deşi se ştia în comunicare cu Dumnezeu, nu se lepăda prin nimic de obârşia sa omenească. Un *davar* slobod, iată ce aştepta Dumnezeu, după ce *safa* fusese, grație Lui, slobozită. Un *davar* slobozit dinlăuntru, de către om, iar nu din exterior, de

---

[29] În original: *la noosphere obtient ses lettres patentes de Dieu,* sintagma istorică *lettres patentes* semnificând mesajul regal adresat parlamentului (n.tr.).

către Dumnezeu: iată sarcina pentru care era nevoie a se ivi un Prometeu care să creeze acel *davar,* printr-o inițiativă de libertate umană absolută.

Prometeul cu pricina va fi Abraham. Căci, dintre toate lucrurile pe care Abraham le-a făcut să treacă pe țărmul celălalt, se află unul ce nu a fost, până acum, supus analizei: acesta este lucrul însuşi, ceea ce numim *Davar.* Abraham a rupt peceţile zăvorâților *devarim:* el a provocat Exodul Cuvântului şi Izbăvirea lui. Abraham este izvoditorul Cuvântului.

**Exodul cuvântului: mutaţia lui Abraham**

DIALOGUL ÎNCEPE LA SUMER

Cronologia biblică, în mod riguros pusă în lumină de *Midraş,* vrea ca Abraham să fi fost contemporan cu ziditorii Turnului Babel, şi să fi fost unicul om care a refuzat să se amestece în treaba aceea. *Istoria începe la Sumer,* se afirmă. Da, este exact, replicăm noi, numai că ea nu începe, la Sumer-Şinear, prin construirea cetății Babel. Istoria începe, la Sumer-Şinear, prin gestul lui Abraham, protestând împotriva cetății Babel şi lansând împotriva acesteia provocarea omului. Istoria începe la Sumer prin scoaterea peceților de pe *davar,* obținută de către Abraham printr-o strădanie izbăvitoare. Abraham i-a redat termenului *davar* semnificația lui cea omenească; el a introdus Cuvântul în Istorie.

L-a introdus în cele două dimensiuni în care, până la Abraham, oamenii îl împotmoliseră, îl înfăşuraseră, îl înăbuşiseră: dimensiunea orizontală, cea a dialogului interuman, şi dimensiunea verticală, cea a dialogului dintre om şi Dumnezeu.

Dialogul orizontal este născocit de Abraham prin câteva intervenții iuți şi hotărâtoare. O *tutuieşte* pe soția lui, Sara, iar tutuirea apare, cu solemnitate, într-un verset (12,11) a cărui tăietură este paralelă cu cea din versetul 4,8, unde dialogul se împotmolea în tăcere şi în moarte:

*vaiomer kain el hevel ahiv* (4,8)
*vaiomer — el sarai işto* (12,11)

Pe când (4,8) se opreşte brusc după *ahiv,* cele două puncte şi ghilimele se deschid, în (12,11), după *işto* şi se isprăvesc, printr-o magnifică adresare, cu prenumele personal al persoanei a II-a *at,* plasat la capătul versetului. Ca pentru a sublinia mai puternic valoarea acestui prenume *at,* în fine eliberat şi radiind, apostrofa[30] lui Abraham se încheie (12,13) pe nota vieții: *Iar prin tine voi trăi şi eu,* în contrast cu nota morții cu care se încheia dialogul cel trunchiat de la 4,8. Puțin mai departe (13,8), Abraham îl tutuieşte pe Lot, care nu îi este frate în sensul literal al noțiunii, dar pe care îl invocă, prin mijlocirea tutuirii, ca pe un frate. Născocind dialogul orizontal, Abraham răscumpără întrucâtva „păcatele tăcerii" primei perechi de soți şi primei perechi de frați: el face în aşa fel încât dialogul orizontal să depindă de armonia conjugală şi de înțelegerea frățească; el stabileşte comunicarea prin formule fundamentale ale tutuirii din dragoste.

[30] În sensul deținut de acest termen în retorică: adresare directă unei persoane sau unui lucru personificat (n.tr.).

DIALOGUL - CU OMUL ÎNCEPE

În ceea ce priveşte *dialogul vertical,* e drept că Abraham nu şi-l însuşeşte decât după o îndeajuns de lungă perioadă de tăcere, care corespunde capitolelor 12-l4 din *Genezei.* Totul se petrece ca şi cum verticala ar fi avut nevoie de a se „coace" în Abraham, într-atâta neaşteptata ei apariţie urma să depăşească toate formele precedente. Într-adevăr, odată cu versetul 3 din cel de-al XV-lea capitol, Abraham (cel ce nu e, până în acel moment, decât Abram) izvodeşte acest aspect hotărâtor al dialogului vertical care e *iniţiativa.* Nici un om, până la dânsul, nu-L interpelase, din proprie iniţiativă, pe Dumnezeu. Săgeata dinspre Domnul venea, fie că mai apoi se pierdea înfăşurată în tăcerile omului, fie că se rătăcea prin ascunzişurile scuzelor omeneşti, ori că, în fine, omul o trimitea, printr-o răsucire, îndărăt lui Dumnezeu. Abraham însuşi, la versetul 2 al acestui capitol XV, începe prin a refolosi procedeul lui Cain: unei adresări din partea Divinităţii, el îi răspunde printr-o întrebare: Stăpâne Doamne, ce îmi vei da tu? însă, cum Dumnezeu nu intră în jocul întrebării lui Abraham, acesta din urmă, în loc să pună aici capăt dialogului, îl reia cu versetul 3: Mie, iată că nu mi-ai dat sămânţă...

Această reluare de dialog este decisivă în relaţia verticală. Pentru prima oară, în povestirea biblică, reînnoirea discursului, răbdătoarea obstinaţie a Cuvântului, îndărătnicia susţinerii dialogului nu mai sunt apanajul lui Dumnezeu, ci revin omului. De astă dată omul este cel ce, printr-un act iniţiator, lansează către Domnul provocarea dialogului. Provocare pe care, de altfel, Dumnezeu o primeşte de îndată, de parcă El ar fi aşteptat-o dintotdeauna: în versetele 4 şi 5 se simte o solemnitate şi, totodată, o grabă în felul cum Dumnezeu îl încredinţează pe om în privinţa promisiunii Sale, ca şi cum această promisiune certă, această garantare nu s-ar fi putut dezvălui decât la şocul iniţiativei omeneşti. La simpla vorbă pronunţată de Abraham, dar literalmente pro-nunţată, din străfundurile iniţiativei lui personale — ecluzele cerului se deschid şi iată o cascadă de Cuvinte divine, până aici ferecate în taină, o taină din care numai iniţiativa omenească le putea scoate, cam în felul unui „Sesame, deschide-te!" *Şi îndată cuvântul celui Veşnic i s-a făcut auzit... Apoi l-a scos afară şi i-a zis... Şi i-a mai zis...*

Însă, odată ce a rupt acest prim zăgaz, Abraham merge mai departe. Nu se mulţumeşte cu luarea iniţiativei vorbirii în interiorul unui dialog amorsat de Dumnezeu, dar care risca să se împotmolească. La versetul 23 al capitolului XVIII din *Geneză,* Abram (devenit acum Abraham) face un nou salt: îl obligă pe Dumnezeu să dialogheze, întrerupând monologul Domnului. Într-adevăr, ni se pare de o importanţă capitală a admite, pentru o veritabilă înţelegere a capitolului XVIII, că Dumnezeu, între versetele 17 şi 2, monologhează. El îşi vorbeşte Sieşi, neevocând pe Abraham decât la persoana a treia:

*Tăinui-voi Eu oare de Abraham...*
*Din Abraham cu adevărat se va...*

Versetele 20-21 sunt, de asemenea, impersonale, iar dacă Abraham le-a putut capta — a trebuit să le capteze — ele, cel puţin, nu îi erau adresate în mod explicit. Abraham ar fi putut trece pe lângă acest monolog divin, să se învăluie în tăcere, mai îndreptăţită, la urma urmelor, decât tăcerea lui Adam, sau a lui Noe, care erau, dânşii, vizaţi personal prin divina adresare de cuvânt. Or, într-un elan superb, ce face toată frumuseţea acestui al 18-lea capitol din *Geneză,* Abraham (verset 23) se

apropie de Domnul Dumnezeu, îi întrerupse monologul, deviindu-l către un dialog din care vor răzbate nişte exclamări indignate *(e cu putință?! Mânia va nimici pe cel nevinovat dimpreună cu vinovatul!),* nişte interpelări directe şi presante *(Mânia va nimici fără ca Tu să ierți... departe de Tine una ca asta...)* şi mai cu seamă nişte întrebări întoarse, arzătoare, ofensatoare precum şfîchiutoarele răzvrătite ale lui Cain *(Cel ce judecă tot pământul nu va face oare dreptate?).*

## O TRÂNTĂ CU CUVÂNTUL: ABRAHAM

Or, această cucerire a dialogului de către Abraham este, în litera ei, o luptă corp la corp cu *davar*-ul. Căci, cu o parcimonie în mod sigur intenționată, aşa este distribuit termenul *davar* între capitolele XI şi XXV ale *Genezei,* cele ce sub-țin povestirea ducând de la Turnul Babel până la moartea lui Abraham. Începând de acolo, totul e tratat ca şi cum în centru ar fi descrierea înfruntării dintre Abraham şi nou-născuta temă a lui *davar,* înfruntare lungă şi sinuoasă, căreia nu îi vom dezvălui decât momentele esențiale, dar care sfârşeşte printr-o veritabilă mutație a termenului *davar,* printr-o maturație într-o a doua viață. Dacă, după cum am mai spus, la primul verset al capitolului XI, în umbra Turnului Babel ce acoperă întâii paşi ai lui Abraham în Sumeria, prin *devarim* înțelegem conglomeratul lucrului mult, zăvorât, la penultimul verset al capitolului XXIV, în clipa când Abraham stă să moară la Hebron, un biet slujitor îi povesteşte lui stăpânu-su despre feluritele *devarim* pe care le-a făcut: numitul *davar* nu mai e un lucru aflat sub peceți, ci un act liber, un eveniment al existenței umane. Iar intervalul de timp al acestei mutații este scandat, la nivelul orizontalei, printr-un *davar* al Sarei, — întâiul, în *Biblie,* la singular! (12,17) — chiar în momentul când Abraham izvodeşte dialogul orizontal, tutuirea. Începând din acea clipă, hotărâtoare, *davar* nu mai e un obiect mort, ci ofranda unui cuvânt mustind de viață prin descoperirea altcuiva, din preajmă.

## CUVÂNTUL DEVINE VERB

Însă prefacerea prin care trece *davar* e sensibilă mai cu seamă la nivelul vertical. Lungul prolog silențios ce traversează capitolul XIII până la sfârşitul capitolului XIV este întrerupt, deodată, prin fanfara primelor vorbe din capitolul XV: *ahar hadevarim haele.* Aceste trei vorbe care, şi ele, aici apar pentru întâia oară în *Biblie,* vor deveni rapid un leitmotiv al primăverii retâlcuitelor *devarim.* În mod irecuzabil, *devarim* nu mai sunt acum nişte lucruri, nici măcar nişte vorbe, ci evenimente, şi celui mai obtuz dintre tălmaci îi va fi cu neputință a ocoli metamorfoza. Dacă el e slobod să traducă 11,1 prin: *Pământul întreg nu vorbea decât aceleaşi vorbe,* el se vede constrâns să redea 15,1 prin: *După aceste evenimente...* Aceste *devarim* de la 15,1, urmate numaidecât de un *davar* de-al lui Dumnezeu, sunt stimulatoarele provocări cu care se măsoară Abraham atunci când, printr-un gest inaugural de o însemnătate incalculabilă, izvodeşte el inițiativa în dialogul vertical. Curând, la capitolul 18, rupând ceea ce am numit noi, mai sus, zăgazul monologului divin, Abraham îşi dă seama că el a inventat, cu adevărat, o formă nouă de vorbire. *Iată,* spune el la versetul 27 — *şi cer iertare Stăpânului meu, eu, care nu-s decât pulbere şi cenuşă, cutez să-I vorbesc! — ledaber:* pentru prima oară, Abraham vorbeşte prin *davar;* ceea ce îl înmărmureşte. *Davar* nu mai este înafara lui, ca obiect

exterior, ci îl simte înlăuntrul lui, cum se zbate în inima lui şi cum îi dă puterea de a se ridica înaintea Domnului, cu profetică indignare. Din punct de vedere gramatical, aici *davar* este un *verb* şi, fără echivoc, fiindcă aceste vocabule traduc realitatea unei experienţe, s-ar putea spune că aici, în Abraham, *Cuvântul a devenit Verb.* Aici, în această scenă din capitolul 18 al *Genezei,* scena tip a responsabilităţii umane, în această scenă în care Abraham încearcă, pentru întâia oară, actul, profetic prin excelenţă, constând în tentativa de a-L înfrâna pe Dumnezeu, Abraham, printr-o intuiţie fulgurantă, măsoară tot drumul străbătut de la Babel, ba chiar de la Adam, de la acel om „natural" ce nu-i altceva decât pulbere şi cenuşă şi care se piteşte în scuza neputinţei lui fizice, acel om a cărui inerţie întemniţează vorbirea în tăcere — şi până la omul cel nou care e Abraham însuşi: fără a conteni să fie pulbere şi cenuşă, el îşi transcende natura prin responsabilitate, el conferă condiţiei sale fizice puterea metafizică a vorbirii, el eliberează cuvântul, făcându-l Verb. „Rogu-Te, Doamne, nu-mi purta pică, pare a zice Abraham, dar am impresia că, întruchipând astfel Omul-Verb dinaintea lui Dumnezeu, o fiinţă nouă s-a născut în mine, una căreia nimic, de acu încolo, nu îi mai poate stăvili avântul. Dinaintea Ta, în toată mizeria condiţiei mele muritoare, eu sunt, în sfârşit, adevăratul Prometeu: cel ce vorbeşte, vorbeşte, vorbeşte, cel ce, beat de Cuvânt, însă de un Cuvânt activ, de un Cuvânt-Verb, nicicând nu va primi de a se mai lăsa înlănţuit pe stânca Tăcerii, mai înainte ca ţinta Cuvântului să fie atinsă, mai înainte ca el, Cuvântul, să fie ajuns Eveniment!"

De unde îi vine lui Abraham această forţă a Verbului? Cum se explică faptul că, între capitolul XV şi capitolul XVIII poate el efectua saltul ce face dintr-însul omul Cuvântului-în-acţiune?

Forţa aceasta îi vine dintr-o mutaţie existenţială căreia noi nu i-am acordat, deocamdată, atenţie, şi care e, totuşi, fundamentală, căci, într-un fel surprinzător, ea reintroduce în Abraham, alături de puterea cuvântului, puterea unei teme pe care eram cât pe-aci s-o uităm pe parcurs, aceea care e a noastră, nu-i aşa, în cartea de faţă — vreau să spun, evident, puterea temei tăcerii.

## ABRAHAM ÎNLĂNŢUIT PE STÂNCA TĂCERII

Că există tăcere în experienţa dialogală a lui Abraham, aceasta reiese din simpla lectură a textului biblic. Deja, am trecut în contul dezvăluirilor noastre prea îndelungata tăcere verticală a lui Abraham, de la capitolul XII la capitolul XIV. Abraham nu acţionează într-altfel decât Adam şi Noe; cuvintelor divine, el nu le opune nici o nesupunere activă; îndeplineşte întocmai poruncile divine; însă le îndeplineşte mut, fără vreo replică pe buze, fără a marca, printr-o vorbă oarecare, nici acordul său, nici, de va fi fost cazul, dezacordul său. Cu toate acestea, aici nu avem de-a face decât de un soi de propedeutică. Mai stranie este tăcerea lui Abraham la capitolul XVIII, da, în capitolul unde Abraham atinge piscul dialogului, în acest capitol al creşterii prometeice a Cuvântului şi unde, deodată, la versetul 32, Abraham *se opreşte din vorbă,* abandonându-i pe oamenii Sodomei — şi pe Dumnezeu — soartei. Căci, blocând astfel Cuvântul pe numărul zece, refuzând să ia în consideraţie că Milostenia divină poate funcţiona şi mai jos de zece, pentru nouă, opt, doi, pentru un singur om Drept, ba, la urma urmelor, pentru nici-un-om-Drept, Abraham a ales, şi el, scuza. Prin tăcerea lui brutală, punând capăt unui uragan verbal ce tindea către infinit, Abraham îşi dă demisia din puterea responsabilităţii şi îl obligă pe Dumnezeu să-Şi urmeze, singur, opera. În sfârşit, la capitolul XXII,

capitolul jertfirii lui Isaac, apare, invers, tăcerea lui Dumnezeu care îl învăluie deodată pe Abraham, asemenea unui sac de negură. Vreme de trei zile, cât ține urcuşul lui Abraham şi Isaac pe coasta muntelui din Moria, cei doi oameni aşteaptă în van o vorbă din partea acestui Dumnezeu care, până acuma, le grăise de atâtea ori, şi care acum, înhățându-i, punându-i la încercare, îi abandonează, la rândul Lui, soartei lor, şi se înveşmântă într-o scuză.

Iar mai pe urmă, după episodul „Akeda", există o ultimă porțiune din existența lui Abraham, simetrică acelei dintâi, fiindcă dacă Abraham poartă, acolo, dialogul pe orizontală, la cel vertical el renunță cu totul. Însă, contrar primei faze, când, cel puțin, Dumnezeu practica dialogul, de astă dată, în ultimii ani din viața lui Abraham, Dumnezeu tace tot atât cât Abraham. Minunata aventură ce l-a unit pe Dumnezeu de Abraham are, drept epilog, tăcerea reciprocă a partenerilor!

## SALTUL DE LA CREAȚIE LA ISTORIE

De ce depind aceste tăceri, misterioase şi grele? De o mutație, am spus noi. Ea este aproape la nivelul textului; ea se efectuează între capitolele XV şi XVIII: *Abram devine Abraham (Gen.* 17,5), iar această metamorfoză nominală marchează un punct de cotitură nu numai în existenta Patriarhului, ci şi în viata lumii.

Căci mutația semantică prin care *Abram* devine *Abraham* nu este pur şi simplu semnul unei evoluții psihologice. Ea posedă două caracteristici ce o situează mai presus de persoana eroului căruia ea pretinde a-i defini etapele existențiale.

Cea dintâi caracteristică constă în faptul că e *cosmică:* trecerea de la Abram la Abraham marchează accesul lumii la o nouă dimensiune a creației. Aşa o vrea *masora*[31]*,* care cere ca litera ה din cuvântul בהבראם în cel de-al 4-lea verset dintr-al 2-lea capitol al *Genezei,* să fie de o caligrafie minusculă. Or, versetul acela cuprinde creațiunea pe ambii săi versanți, pe cel al trecutului imediat: *„Deci iată colo istoria Cerului şi-a Pământului,* ați citit adineauri în versetele ce preced şi ce v-au condus de la *bereşit* până la acest pisc...", dar şi pe versantul viitorului imediat: *„Ci uite ici istoria Cerului şi-a 'Pământului...* o să citiți în versetele ce urmează şi ce vă vor conduce de pe culmea cu pricina până la sfârşitul timpurilor..." Plasată pe coama acestui pisc, vorba *behibaram* e ca o repetiție, ba chiar o retuşare a vorbei *bereşit,* prin care începuse totul. Secretul actului creator, dezvăluit prin *bereşit* (prin mijlocirea unui *reşit,* a unui act inițiator, a creat Dumnezeu lumea) iată-l corectat, cu sensul în care termenul e folosit în optică, grație altui secret: *behibaram: prin mijlocirea lui hibaram,* lumea creată de Dumnezeu posedă o istorie.

Or, cele cinci litere ale cuvântului *hibaram,* în ebraică, הבראם sunt anagrama celor cinci litere ale cuvântului אברהם Abraham. Însă, litera ה fiind minusculă, secretul revelat prin masora devine evident: nu prin mijlocirea lui Abraham, prin existența statică a acestui om posedă lumea o istorie, ci prin dinamica mutație care a metamorfozat cele patru litere din אברם Abram în cele cinci din אברהם *A-braham.* Această inopinată introducere a minusculului ה a făcut să explodeze dimensiunile lumii. Trecându-se de la Abram la Abraham, universul întreg a săvârşit un salt: saltul de la A fi la A Deveni, Creațiunea este, de aici înainte, *Istorie.* Nu nevoia discursului filozofic inspiră penei noastre cuvântul *istorie.* Acesta

---

[31] Tradiția. Denumire pentru textul acceptat (masoretic) al *Bibliei*

figurează literalmente în acest verset 2,4 din *Genezã: toldot,* termen privilegiat şi aproape tehnic pentru a desemna istoria în *Biblie.* Şi tot acolo, ca pentru a sublinia că *Istoria* apare aici nu doar literalmente, ci şi în chip inaugural — pentru întâia dată în textul biblic — şi într-un mod plenar — în semnificaţia sa deja încheiată şi desăvârşită, masora intervine pentru a pretinde imperios ca vorba תולדות să fie redată în scrierea *plene,* cu cei doi *vav,* exigenţă de amănunt cum nu se va mai întâlni, pe ansamblul textului biblic, decât o singură dată, doar, în *Cartea lui Rut* (4,18), la început genealogiei lui Iesei care este, după cum toată lumea ştie, genealogia lui Mesia. Astfel, de la un capăt la altul al Istoriei, cele două mişcări ale Istoriei, aceea a pornirii şi aceea a încheierii, deja îşi răspund una celeilalte, în plenitudinea unei scrieri ce le acordă, lor şi numai lor, un loc privilegiat în *Biblie:* funia istoriei e solid ancorată, prin cele două capete ale sale, în plenitudine.

Însă pentru cel ce păşeşte de-a curmezişul, senzaţia plenitudinii se pierde şi, lansat încotrova, pe cutare ori pe cutare nod al funiei, el are impresia vertiginoasă că stă să cadă în hău, fără a pricepe de ce, totuşi, nu îşi pierde echilibrul.

Aici avem de-a face cu a doua caracteristică a mutaţiei din Abram în Abraham: ea nu este doar un salt dinspre creaţiune spre istorie, ea imprimă acestui salt şi o dinamică ireversibilă. Devenind Abraham, Abram a încetat definitiv să existe: niciodată acest nume nu va mai figura în *Biblie,* nici în istorie, după versetul 5 al celui de-al 17-lea capitol al *Bibliei,* unde preschimbarea este, în mod explicit, săvârşită. Remarca este cu atât mai semnificativă cu cât, spre deosebire de Abraham, Israel nu va înceta de a fi /şi/ Iacov, nici Edom de a fi /şi/ Esav, după preschimbare. Iacov-Israel, Esav-Edom, este vorba de nişte polarităţi perpetue, a căror dialectică sfâşietoare luminează destinul lor lăuntric. Dar Abraham s-a scuturat de Abram, cu totul. El şi-a părăsit propriul eu pentru a dobândi un altul. Abraham, iată alteralitatea dusă până la capăt, iată absoluta ireversibilitate a timpului, iată istoria avansând fără de întoarcere.

Este chiar ceea ce exprimă, prin însăşi etimologia sa, cuvântul *toldot.* El marchează generarea, zămislirea, acea logică succesiune ce trece din tată în fiu, de la mamă la copil, fără ca mişcarea să poată fi inversată. E cu putinţă, în caz extrem, ruperea lanţului generaţiilor, sfâşierea legăturii ombilicale, însă răsturnarea direcţiei de mers nu e cu putinţă. Timpul nu urcă din fiu în părinte. El coboară dinspre cel din urmă către celălalt. Iar fiul poate, în caz extrem, să-şi surghiunească tatăl, ba chiar să-l ucidă. Dar să-l zămislească, nu, nu poate.

*Toldot,* iată fatala taină a naşterii, până într-atâta încât ea este, în chip necesar, ruptură, lansare, ieşire. *Toldat,* într-o terminologie biblică, este trecerea de la *Genezã* la *Exod.*

Şi se înţelege că prefacerea lui Abram în Abraham serveşte drept instrument al acestei treceri: prin mijlocirea lui Abraham ajunge lumea să posede *toldot,* o istorie. Căci oare nu Abraham a fost ales pentru Exod?

## ÎNAINTEA LUI DUMNEZEU

Cu siguranţă, încă de pe când mai era el Abram, şfichiul punerii în mişcare îl şi dezmierdase cu pleasnă; de-atunci încă, întâiul cuvânt pe care-l prinsese de la Domnul Dumnezeu era semnalul plecării: *Leh-Leha, du-te (Gen.* 12,1), ruptura, smulgerea, lansarea, Exodul. Însă în momentul anume când se efectuează ireversibilul salt de la Abram la Abraham *{Gen.* 17,5) omul acesta gata de ducă aude spunându-i-se, în chip de prolog

solemn la metamorfoza numelui său: *hithaleh lefanai, mergi înaintea Mea (Gen.* 17,1). Există, în acest prolog, o mutație a noțiunii de mers tot atât de profundă pe cât cea din numele lui Abram. Şi omul Genezei umblă, se duce pe un drum: Noe *umbla pe calea Domnului (Gen.* 6, 9). Dar omul Exodului *merge înainte,* el are un avans față de Domnul: acesta este cazul, paradigmatic, al lui Abram în momentul când, în mod ireversibil, el devine Abraham. Tema aceasta, respectiv tema umbletului-în-avans-față-de-Domnul e puternic scoasă în relief de *Midraş (Bereşit Rabba* 30,11), atunci când îl opune pe Abraham lui Noe, cel din urmă având nevoie de toiagul lui Dumnezeu în care să se sprijine, ca un infirm, pe câtă vreme Abraham merge pe picioarele lui, de unul singur, fără de proptele, înaintea lui Dumnezeu. Noe este ca şi orb, rătăcit în mlaştini şi riscând a se înnămoli pe acolo, de nu i-ar fi întins Dumnezeu brațul pentru a-l trage afară, pe câtă vreme Abraham aprinde lumina pentru a fi călăuză paşilor dibuitori ai lui Dumnezeu la orbecăirea prin ulicioarele desfundate ale Istoriei. Pe poteca deschisă de Abraham, în raza luminii aprinse şi răspândite de dânsul îl poate urma Domnul Dumnezeu, — în urma oamenilor aflați înaintea Lui. Ansamblul umanității vegetative, aceea a Genezei, este asemenea unei turme ce se lasă mânată, călăuzită şi hrănită de Domnul, pe câtă vreme Abraham, iar, după el, oamenii Exodului sunt nişte crainici păşind înaintea Suveranului şi croindu-I drum. De unde şi trânta dintre Abraham şi *davar.* Fiindcă *davar* este, neîndoielnic, istorie de asemenea, însă în *davar* există o necurmată coincidență între deja-trăit şi în-plină-viață, o întâlnire experimentală între om şi Dumnezeu, pe câtă vreme relația exprimată în *toldot* supune istoria la distorsiunea apărută între om şi Dumnezeu, la ceva căreia noi îi vom da numele de non-incidență, aşa cum între părinte şi copil, între prezent şi viitor, între ziua de azi şi ziua de mâine, oricât de mare le-ar fi asemănările ori afinitățile, o întâlnire perfectă nu are loc niciodată.

## VOCAȚIE ŞI PRO-VOCAȚIE

Această non-incidență, acest permanent decalaj între Dumnezeu şi omul care-merge-înaintea-Lui constituie factorul ce introduce tăcerea în mai sus-numitele *toldot,* în istoria lui Abraham şi a oamenilor Exodului. Davar nu cunoaşte tăcerea, el este absolutul Grăirii, lumină fără de umbră, mărturie a Prezentului consumat, viață trăită şi, întrucâtva, absorbită. Dar pomenitele *toldot* sunt proiect şi risc. Pe calea dinainte trasată, mergând fără *răgaz* în față, omul Exodului înfruntă, efectiv, enormul risc de a-L întrece pe Dumnezeu, de a-L lăsa în urmă şi în pierdere de viteză. Întorcând brusc capul ca să măsoare, din priviri, distanța care îl separă de Dumnezeu, omul Exodului constată, cu uimire, că Dumnezeu nu se mai află în raza vederii sale. Dumnezeu a dispărut.

Fără îndoială, omul Exodului nu e în stare să ghicească, de la prima ochire, că această *dis-pariție a lui Dumnezeu* este unul dintre corolarele *de neînlăturat ale dis-parității* dintre ritmurile mersului lui Dumnezeu şi acelea ale umbletului omenesc. Întrucât mărimea acestor două ritmuri trebuie să fie inegală, întrucât omul trebuie să meargă *în față, vocația omenească* nu este niciodată centrată pe întâlnire; ea este o *pro-vocație* şi comportă, în sine, cu necesitate, nişte momente de decalaj: atunci, cuvântul lui Dumnezeu nu-i mai parvine omului decât prin traversarea tăcerii, asemenea unui ecou pierdut, sau unei chemări ce vine prea de departe ca să poate fi desluşită.

Fără îndoială, de asemenea, omul Exodului nu e în stare să ghicească,

de la prima ochire, că această dispariție a lui Dumnezeu, *dindărătul* omului, nu se datorează, în realitate, decât unei mişcări a lui Dumnezeu cu *direcția înainte,* însă prin mijlocirea *altor căi,* care nu sunt cele ale omului. Omul Exodului, întorcându-şi privirea îndărăt, crede că îl va putea fi pierdut pe Dumnezeu, pe când, în realitate, Dumnezeu s-a lansat, prin nişte drumuri laterale, înaintea omului, pe care-l aşteaptă acolo, într-un orizont provizoriu, pe care omul nici nu s-a priceput, încă, folosindu-şi privirea, să-l distingă.

Va fi nevoie de mult exercițiu, de probele voinței încordate tare şi dezamăgite dureros, va fi nevoie de o acumulare de experiențe şi de eşecuri, mai înainte ca un Isaia să se ridice, hotărât să tălmăcească prin această dramă a decalajului tema omului părăsit: *Căci gândurile Mele nu sunt ca gândurile noastre, şi nu precum căile voastre sunt căile Mele, zice Domnul (îs.* 55, 8), oferind astfel o cheie bine cumpănitei tăceri a părăsirii umane. Asupra acestui aspect vom reveni mai târziu. Deocamdată, să rămânem la Abraham, în capitolul XVIII: el este încă uluit de descoperirea, pe care tocmai a făcut-o în capitolul precedent, şi anume dialogul vertical. Acum el ştie că omul poate vorbi cu Domnul, nu numai dându-I răspuns, ci şi precedându-L, trezindu-L întrucâtva, punându-L în fața responsabilității Sale. Cum ar putea el să-şi închipuie că Dumnezeu fuge de responsabilitățile Sale? Cum ar putea el să cugete că în mijlocul acestui dialog față-n față, Dumnezeu, pe neaşteptate, o să-Şi ascundă fața? Cum ar putea el să nădăjduiască la altceva decât la o armonioasă repartiție a responsabilităților? Echilibrul Legământului nu este răsplata împărțirii echitabile de sarcini între cei doi parteneri ?

Aşa că, atunci când Abraham poartă dialogul în favoarea Sodomei, se crede autorizat să-şi blocheze inițiativa la o cifră rezonabilă, cea a lui zece, simbol al comunității umane. Dincoace de zece, e treaba lui Dumnezeu. Ce ar fi un dialog, adicătelea, dacă nici unul n-ar mai lăsa şi de la dânsul? Şi, văzându-L pe Dumnezeu că se duce, în clipa când se încheia dialogul, *Abraham s-a întors la locul său (Gen.* 18, 33).

## ÎNTÂLNIREA CARE N-A AVUT LOC

Abraham, nefericitule! Tu încă nu ştiai că, dacă Dumnezeu se ducea, asta nu se întâmpla ca să marcheze sfârşitul dialogului, ci ca tu să te ții iarăşi după El, şi iar să-L sâcâi, şi iarăşi, până la saltul decisiv. Nu trebuia „să te întorci la locul tău", ci, în pas alergător, „să te întorci la Dumnezeu", cum o făcuseşi la versetul 23, să încerci o nouă „apropiere" *{vaiigaş Abraham),* să te apropi de locul lui Dumnezeu şi să te prinzi iarăşi, *din față,* de acest Dumnezeu pentru Care rămânerea în urmă nu înseamnă altceva decât o eschivă, o fentă.

Însă Abraham nu o să învețe toate acestea decât mai târziu, în momentul „Akeda". Atunci i se vor impune nişte veritabile lucrări practice, iar acelea îl vor sili să priceapă că, pentru omul Exodului şi, cu atât mai vârtos, pentru omul Făgăduinței, Dumnezeu se face deodată nevăzut, undeva îndărăt, şi că nu slujeşte la nimic a-L căuta în acel îndărăt, la nimic nu foloseşte să te codeşti, să faci cale întoarsă, de altminteri nici să te opreşti din drum, căci Dumnezeu aşteaptă deja, înainte, acolo, la hotarul zării unei Făgăduinți care nu înapoiază decât ceea ce a luat, fără a se împlini vreodată. Căci, la urma urmei, Abraham, la sfârşitul tăcerii celor trei zile ale „Akedei", nu îşi regăseşte decât fiul, fiul Făgăduinței. Fără a şti pentru ce riscase să-l piardă, Abraham, la asfințitul momentului „Akeda", nu are altceva de făcut decât să reînnoade legătura cu Făgăduința, din

punctul unde o lăsase cu trei zile mai devreme. Abraham, iarăşi, e lansat de Dumnezeu înainte, către tăcerea viitorului. El face experimentul, fără a-i prinde *de ce*-ul, însă dobândind incontestabila probă că, pentru omul Exodului, întâlnirile cu Cuvântul sunt, în mod ineluctabil, nişte întâlniri ratate.

## Întâlnirea cuvântului: revelaţia

### DESPUIATUL ADEVĂR AL TĂCERII

Fără îndoială, exemplul cel mai tipic de întâlnire ratată rămâne cel al lui Ilie la Carmel, fiindcă în cel de-al 18-lea capitol din *Cartea Întâi a Regilor,* după cum am văzut, într-un mod încă şi mai aspru decât în cel de-al 22-lea capitol din *Geneză,* harul Cuvântului s-a cheltuit literalmente de pomană: Cuvântul s-a pogorât din Cer, tunător — numai că, ne spune cel de-al 12-lea verset dintr-al 19-lea capitol al *Regilor,* Dumnezeu nu era în acel tunet, El nu era în acel cuvânt, totuşi atât de binevenit, dacă venit în clipa când era aşteptat şi, cu înfrigurare, dorit. Dumnezeu era în tăcere!

Discipolilor lui Abraham şi ai lui Ilie le-a rămas gustul acestei suspiciuni faţă de Cuvânt, îi am în vedere pe profeţii liniei scripturice, pe cei cărora li se zice cei Mari, însă printre care trebuie, de asemenea, socotiţi cei Mici. Ei s-au deprins, cu toţii, a iubi tăcerea, nu melodioasa ei dulceaţă, nici fermecata ei taină, ci despuiata asprime a Tăcerii, prin mijlocirea căreia Revelaţia divină atestă drasticul ei adevăr. Vorbirea e înşelătoare şi ambiguă: cu ea, nu se ştie niciodată dacă s-a ajuns la inima întâlnirii. Pe când tăcerea e chemare fără contrazicere. Ea este semnul acelei forţe lăuntrice, invincibile, care, pentru toţi profeţii, constituie certitudinea de a fi inspiraţi de Dumnezeu. Ea este creuzetul prin mijlocirea căruia profeţia adevărată se separă de cea mincinoasă. Ea este pecetea Adevărului divin al profeţiei.

### MINCIUNĂ MACHIATĂ DE ELOCVENŢĂ

Dintre toţi profeţii, Ieremia este, fără nici o îndoială, cel ce a resimţit problema cu cea mai mare ascuţime. I-am consacrat acestui pelegrin al absolutului o carte în care am încercat să arăt cum fusese el bântuit de dezbateri psihologice, cât fusese de răvăşit din nevoia decantării profeţiei adevărate din zemurile celei false, ori, după propria-i expresie, despărţirea grâuşorului curat de pleavă *{Ier.* 23, 28). Nimeni n-a ştiut, ca el, să-şi strige convingerea subiectivă de a fi profetul Dumnezeului cel adevărat, dar nimeni n-a încercat, ca el, să-şi întregească acea convingere subiectivă prin nişte teorii obiective. S-a străduit să găsească intuiţiei sale anumite explicaţii şi, uneori, dintr-o dată ele îi vin la îndemână. Acesta e, printre altele, cazul faimoasei lui altercaţii cu Anania ben Azur (cap. XXVIII). Aflându-se în imposibilitate de a demonstra că el este cel ce are dreptate împotriva lui Anania, Ieremia elaborează teoria completă a normei nenorocirii: numai proorocirea fericirii şi a păcii, cea practicată de Anania, necesită autentificări, căci ea anesteziază conştiinţa poporului. Dimpotrivă, proorocirea nenorocirii, aceea legată de Ieremia şi de marii săi predecesori, nu are nevoie de nici o justificare, nici de verificări: chiar prin faptul că ea deranjează cugetele din confortul în care se complac, că le cheamă să se

căiască, îşi poartă, în ea însăşi, adevărul, proorocirea nenorocirii nu e dreaptă pentru că nenorocirea se va îndeplini, ci pentru că tonalitatea sa lugubră va putea declanşa procesul căinței care va îngădui evitarea acelei nenorociri.

Dar teoria obiectivă cea mai remarcabilă, dezvoltată de Ieremia şi dobândită, şi ea, tot în creuzetul experienței lui profetice, este aceea a tăcerii. O profeție vorbăreață şi guralivă este, ca atare, una falsă. Cu adevărat profet este doar acela care ştie şi experimentează faptul că, în anumite momente ale profeției, el trebuie să tacă.

Capitolul XXIII e, aproape în întregime, închinat acestei teme a limbuției ca semn al falsei proorociri. Recunoşti profeții mincinoşi după cât sunt de guralivi; nu mai termină odată cu prezicerile; sunt nişte oratori fără contenire (verset 21); când n-au nici o proorocire după care să bea apă, atunci vin de-o fură de la altul (verset 30). Mânuiesc cuvântul cu uşurătatea nepăsării şi nu au nici cea mai vagă idee de *greutatea* pe care o reprezintă adevărata profeție, de violența acesteia, ce arde ca focul şi sfărâmă ca barosul (verset 29). Pleava falsei profeții stă în această uşurătate a cuvântului. Grâul adevăratei profeții stă în purtarea omului răbdător, care ştie să aştepte cuvântul, care trebuie să facă loc, în tăcere, întrebării mai înainte de a primi răspuns, (versetele 35, 37), care trebuie să lupte mai înainte de a putea vorbi (verset 29).

## UN VACUUM PENTRU IEREMIA

Teoria necesarei tăceri, proprii autenticului profet, este pusă în practică de Ieremia la capitolul 42. După ce Ghedalia a fost asasinat, supraviețuitorii masacrului îl consultă pe profet asupra opțiunii oportune. Să rămână în Canaan? Să fugă, mai bine, în Egipt? Ieremia va răspunde, vorbind în numele Celui Veşnic, că trebuie să rămână, însă el nu poate transmite acest răspuns *decât după zece zile de aşteptare şi tăcere* (verset 7): *După trecerea a zece zile a fost cuvântul Domnului* către Ieremia. Cum! Poporul e în primejdie de moarte, represaliile caldeemlor amenință să izbucnească dintr-o clipă într-alta, decizia e urgentă şi nu suferă pic de răgaz. Or, iată că în acest răgaz tăcerea lui Dumnezeu introduce un intolerabil răstimp de zece zile. În locul lui Ieremia, un fals profet ar fi născocit, pe loc, vreun răspuns oarecare. Însă faptul că Ieremia, în ciuda situației create, e obligat să aştepte, faptul că e plasat într-un *vacuum,* privat de orice inițiativă personală, lipsit de atributul vorbirii, incapabil să ofere poporului pomana unei vorbe măcar, toate acestea legitimează adevărul Cuvântului ce stă să urmeze. Acel interval al muțeniei de zece zile, sculptat în simplitatea celor patru vocabule *vaiehi miket aseret iamim* constituie, în *Biblie,* preludiul la transcendența Cuvântului. Revelația lui Dumnezeu nu este adevărată decât prin sprijinul Tăcerii.

Profetul e, astfel, *omul-auzit,* chiar dacă — ori mai cu seamă atunci când — el însuşi nu aude. Or, această conditie umană, dobândită de profet din experiența sa în materie de cuvânt, fusese deja asumată de patriarh, dacă nu pe planul vorbirii, cel puțin pe planul viziunii. Căci oare nu este Abraham *omul-văzut,* atunci când el însuşi nu vede *(Gen.* 22, 14)? Situația prin care a trecut Abraham, când cu „Akeda", Abraham le-o lasă moştenire lui Isaac, lui Iacob, lui Iosif, până la Moise, când, dintr-odată, se află *(Ex.* 6, 3) că, în această relație dintre omul-orb şi Dumnezeul-Atoatevăzător, divinitatea poartă un nume special, unul anume şi caracteristic: condiției umane anormale îi corespunde, întrucâtva, o condiție divină, de asemenea, anormală, fiindcă ea îi ascunde omului Făptura reală a lui Dumnezeu.

Acest nume este cel de *Şadai. M-am arătat lui A-braham, lui Isaac şi lui Iacob ca Dumnezeu-Şadai, dar prin numele Meu, Veşnicul, Eu nu M-am făcut cunoscut lor.*

Or, de termenul Şadai nu se /prea/ face risipă de-a lungul *Bibliei.* Este aici o parcimonie foarte strict socotită şi, lăsând deoparte cele câteva apariţii sporadice în *Psalmi,* uşor de adăugat apariţiilor majore, acestea din urmă sunt în număr de trei: Şadai, mai întâi, învăluie povestea făgăduinţei patriarhale; pe urmă, e văzut ivindu-se, fugitiv dar semnificativ, în *Cartea lui Rut;* în sfârşit, se aşează temeinic în *Cartea lui Iov.*

ÎNTÂLNIRE CU ŞADAI

Să ne oprim, o clipă, asupra acestei triple întâlniri care, în punctul unde ne aflăm cu analiza noastră, nu are nimic surprinzător. Căci nu am revelat anterior că trecerea de la Abram la Abraham, caracteristică a făgăduinţei patriarhale, şi concluzia *Cărţii lui Rut* erau literalmente sudate una de alta prin prezenţa întrînsele — şi numai întrînsele — a termenului toldot cu grafie completă? Nu ar fi *Şadai,* într-o primă ipoteză, Dumnezeul plenitudinii ultime a Istoriei, Acela a cărui esenţă rămâne învăluită în *miezul* Istoriei numai ca să se dezvăluie mai bine la cele două capete ale devenirii, cel al lansării şi cel al desăvârşirii?

Într-o a doua ipoteză, n-ar fi *Şadai* Dumnezeul punerii la încercare, iar peripeţia lui Iov nu ar fi altceva decât o simplă repetiţie a celei prin care a trecut Abraham?

Oricum ar fi, aceste ipoteze simple (prea seducătoare, poate, în însăşi simplicitatea lor) cer să fie verificate în lumina semnificaţiei exegetice a termenului *Şadai.* Or, în concluzia unei dezbateri în contradictoriu, unde nimic nu a fost trecut cu vederea pentru atingerea adevărului, teologia evreiască prezintă două interpretări fundamentale ale atributului *Şadai,* singurele care îi par plauzibile. Şi, fapt remarcabil, a cărui însemnătate pentru analiza noastră e lesne de bănuit; oricât de străine par a fi una alteia sub numeroase aspecte, cele două teze converg, totuşi, în implicarea lor simultană a conceptului de tăcere a lui Dumnezeu.

**Eşecul cuvântului: punţile tăiate şi arcada frântă**

FĂGĂDUINŢA — TĂCEREA ÎN ACT

Într-un prim sens, *Şadai* este atributul *făgăduinţei.* Prezentată cu solemnitate de către Raşi, în comentariul său la *Exodul* 6,3, teza este clasică, ea aflându-şi cea mai convingătoare dintre confirmări exact în acest verset din *Exodul* ce se aseamănă cu o articulaţie decisivă în evoluţia istoriei biblice. Până azi, ni se spune, revelaţia divină se făcea în dimensiunea lui *Şadai;* Abraham, Isaac, Iacob nu aveau vreo altă relaţie cu Dumnezeu decât prin mijlocirea dimensiunii acesteia; le scăpa un „secret" ce urma a fi lansat în istorie tocmai prin revelaţia de care avea să aibă parte Moise. În acel moment privilegiat, când se aleg apele în privinţa Legământului, urmând a se face trecerea de ia *făgăduinţă la îndeplinire,* o pânză de apă, până aci subterană şi ascunsă, suia la suprafaţă şi ţâşnea, de acum încolo, în văzul oamenilor şi-al lumii.

*Făgăduinţă, îndeplinire:* o pereche dialectică, a cărei mişcare interioară merită a fi cercetată. Textul, de altminteri, ne şi invită într-acolo, deoarece

el enunță procesul în termenii psihologiei memoriei: v. 5: *Or, iată că acum (dintr-o dată) Îmi aduc aminte de Legământ.* Totul se petrece ca şi cum, pe durata îndelungatei prime faze a revelației biblice — cele patru veacuri de istorie patriarhală — ceva fusese „uitat", ceva ce acum, subit, în clipa decisivă a Exodului, se revărsa iarăşi în memoria lui Dumnezeu. Teologii formați la şcoala lui Aristotel vor defini mişcarea în termenii trecerii de la potențialitate la fapt, de la virtual la real, de la inconştient la conştiință. Psihologice sau logice, etice sau metafizice, aceste imagini nu servesc decât unuia şi aceluiaşi obiectiv: evocării decalajului existent între faza făgăduinței şi faza îndeplinirii, cea din urmă comportând o plenitudine pozitivă ce lipseşte celei dintâi. Făgăduința e defectuoasă din principiu: ca şi uitarea, ca şi inconştientul, ca şi virtualitatea, ea nu poate fi reperată şi definită decât printr-un al doilea termen, memorie, conştiință, îndeplinire care, topindu-se, o dizolvă şi pe ea cu aceeaşi ocazie. Comparată cu înfăptuirea, promisiunea nu este altceva decât o pro-misiune, o înainte-mergătoare, o prefață; ca şi acestea, ea n-are sens decât prin raportarea la un mesaj ulterior, la un text ce o accentuează şi o urmează. Ea este sticla plutind pe mare şi neavând vreun preț decât dacă, de acolo, o scoate cineva sau ceva. Comparată cu împlinirea, a cărei rază de lumină o cheamă la viață, Făgăduința nu e decât o umbră. Ea este umbra. Raşi pune punctul pe i: ea este tăcerea.

Într-adevăr, defectuozitatea revelației patriarhale este evidentă, tocmai pentru că ea se înscrie în singura dimensiune a Făgăduinței. Care, neîndoielnic, îi oferea ceva, însă, față de cât îi oferea, mai mult îi refuza, îi sustrăgea, îi ascundea, mai cu seamă Tetragrama (6,3), acel atribut divin de care Moise a luat cunoştință în chip de răspuns la căutarea sa cea plină de curiozitate, şi pe care el a identificat-o cu *Esența* (3,15). Făgăduința, prin însuşi faptul de a promite şi nimic mai mult, ascundea aşadar esențialul, îi lipsea pe Patriarhii de accesul la rădăcini, îi izola într-o zonă mărginită, într-un soi de rezervație, unde revelația putea fi, la nevoie, calificată drept viziune (v. 3: *M-am arătat lui Abraham, lui Isaac şi lui Iacob),* dar nu drept cuvânt. Totul se petrece ca şi cum numeroasele revelații *rostite* de către Dumnezeu Patriarhilor nu ar fi fost decât umbra unui cuvânt, o dibuială, o gângăveală, ceva într-atât de începețoşat, față de vorbirea în sfârşit realizată, încât nu putea ține decât de ordinul *tăcerii.*

Şi, ducând analiza mai departe, trebuie, efectiv, să ne plecăm în fața evidenței: făgăduința nu este minoră doar în raport cu îndeplinirea, care îi dă naştere precum o mamă progeniturii ei, ea comportă un risc suplimentar: cel de a nu zări nicicând lumina zilei, de a fi primul născut mort, avortonul, cel pe care nimeni nu-l vrea şi din care nimic nu rămâne în urmă. Dacă îndeplinirea nu se face, făgăduința n-a trăit vreodată. Dacă, în istoria revelației biblice, nu se înfăptuia Exodul la vremea lui Moise, toată perioada patriarhală şi-ar fi pierdut, în întregime, sensul. Ea ar fi fost, literalmente, „uitată", iar nenumăratele Cuvinte rostite de Dumnezeu anume pentru Patriarhi şi captate de auzul acestora nu ar fi servit la nimic. Iar Dumnezeu ar fi putut, la fel de bine, să tacă. La limită, făgăduința este identificată în dimensiunea energetică a tăcerii, acesta fiind lucrul pe care Raşi vrea să-l propovăduiască, precizând unul dintre înțelesurile noțiunii Şadai ce desemnează, aşadar, Dumnezeul Făgăduinței şi, totodată, Dumnezeul Tăcerii.

## PUNEREA LA ÎNCERCARE — TĂCEREA ÎN ANTRACT

Dar oare această promisiune tăcută, ori, dacă preferați, această tăcere

promițătoare nu se confundă, într-o mai cuprinzătoare putere teologică de înțelegere, cu acel moment culminant al existenței patriarhale pe care *Biblia* o numeşte *punerea la încercare!*

Oare *punerea la încercare* nu presupune o tranşă, o bucată de timp pe durata căreia totul se petrece ca şi cum Dumnezeu ar fi uitat ce e cu omul acela căruia i s-a impus încercarea? Nu e punerea la încercare antractul de tăcere pe durata căruia Domnul refuză până şi cel mai slab ecou de vorbire, până şi cel mai vag semn ce ar îngădui luminarea scenei goale? Dar, în acelaşi timp, nu îşi extrage punerea la încercare trăsătura caracteristică din faptul că nu e, tocmai, decât un antract, din faptul că se înmagazinează într-însa un potențial care nu cere decât să iasă la lumină şi a cărui emergență este efectiv, de neînlăturat? Nahmanide, unul dintre teologii evrei care, în Evul Mediu, au supus noțiunea respectivă analizei de maximă pătrundere, nu este el oare cel care propune identificarea punerii la încercare cu virtualitatea, în semnificația filozofică pe care i-o dădurăm adineauri? Ce este punerea la încercare dacă nu un tip de demonstrație a *trecerii de la potențialitate la fapt,* din moment ce forțele ascunse ori sfărâmate pe durata încercării nu sunt în această stare decât pentru a fi, în cele din urmă, reconstituite şi revelate mai bine?

Orice punere la încercare, într-adevăr, e limitată în timp. Ea are un început; are un sfârşit. La început, Dumnezeu şi omul încercat se cunosc, îşi vorbesc, se prețuiesc reciproc. La sfârşit, Dumnezeu şi omul încercat se recunosc, reînnoadă dialogul, îşi regăsesc reciproca lor prețuire. Pe durata intervalului, apare ruptura, tăcerea, sfidarea. Numai că sfidarea nu este reciprocă, întrucât, dacă dinspre omul pus la încercare totul se petrece ca şi cum ruptura ar fi reală, dinspre Dumnezeu nu poate fi vorba decât de o ficțiune: Dumnezeu, în vremea încercării, nu-şi scade prin nimic prețuirea față de omul pe care-l încearcă. Ba dimpotrivă, remarcă Nahmanide: pe oamenii de care El e sigur, pe aceia îi alege Dumnezeu pentru a-i pune la încercare. Dumnezeu nu trage decât de funiile tari. El nu călește decât pe cel cu oțel într-însul. În *Biblie,* continuă Nahmanide, nu există nici un exemplu de vreo punere la încercare care să fi eşuat. Şi nu fiindcă hazardul istoric sau psihologic a aranjat lucrurile în aşa fel încât eşec să nu se petreacă, ci fiindcă eşecul ar contrazice însăşi rațiunea de a fi a punerii la încercare, şi anume a face trecerea în faptă a potențialului de credință al oamenilor. În încercarea „Akeda", nu grație cheltuirii unei strădanii subiective de eroism Abraham a făcut față. Nu, Abraham a fost ales de Dumnezeu pentru punerea la încercare deoarece, dinainte, ştia Dumnezeu că, pus la încercare, Abraham ar face față. Cumplita ipoteză a eşecului încercării poate fi exorcizată fără teamă, trage Nahmanide concluzia. Punerea la încercare izbuteşte totdeauna, nu fiindcă omul încercat face față, ci fiindcă, utilizând-o, *Dumnezeu nu îşi asuma riscuri.*

## DUMNEZEU NU ÎŞI ASUMĂ RISCUL

Dumnezeul punerii la încercare, vom spune noi, este *Dumnezeul punților suspendate.* Omul lăsat pe acele punți riscă amețeala, desigur, de cum măsoară hăul tăcut şi întunecos deasupra căruia îşi duce paşii. Dar el nu îşi riscă nici viața, nici soarta, deoarece Altcineva veghează la cele două capete ale punții, solid ancorate în solul tare. Iar omul pornit la drum îşi va atinge ținta şi îl va auzi pe Celălalt că îi spune: „Iată-Mă" Or, în *Biblie,* se află şi punți făcute să stea suspendate, însă care trosnesc. Se află şi oameni în mers pe astfel de punți, cuprinşi nu doar de amețeală, ci de nebunie, de disperare şi de moarte. În ciuda lui Nahmanide, există, în *Biblie,* nişte

puneri la încercare care dau greş. Afară doar de cazul că ni se specifică, la momentul potrivit, că noi citim greşit, că trebuie tâlcuit printre rânduri, că nişte făpturi pe care noi le credem moarte nu-s cu adevărat moarte, că nebunia nu-i nebunie, iar răul nu-i rău, ci o variantă a binelui. Exact acest lucru este pretins de Nahmanide atunci când se află, ca noi acuma, în faţa omului biblic a cărui punere la încercare, dacă peste încercare a dat, fu din punct de vedere geometric şi structural, inversă celei a lui Abraham; îl am în vedere pe omul *Iov.*

Nu cu grumazul plecat, precum Abraham, trece Iov prin punerea la încercare, dacă încercare se cheamă: el o înfruntă într-o trântă atletică, însă zadarnică. Nu propria sa tăcere omenească, aşa cum procedase Abraham, opune Iov tăcerii lui Dumnezeu: el îi opune strigătele sale, sfâşietoare, dar inutile.

Ne-am mai preocupat de motivaţiile acestei tipice izolări a lui Iov în comparaţie cu Abraham. Una dintre ele constă în faptul că, dacă Abraham era gata să-şi *dea* fiul, în ceea ce îl priveşte, Iov n-a dat nimic, pentru brutalul motiv că nimic nu i-a fost solicitat. Atitudinea Domnului faţă de el frizează samavolnicia, ba chiar duplicitatea, deoarece agresiunea nu de El însuşi a fost comisă, ci printr-unul dintre substituţii Săi — Îngerul căzut! Cealaltă relaţie, pe care încă nu o menţionaserăm, constă în faptul că, dacă Abraham şi-a regăsit fiul, Iov, în ceea ce-l priveşte, nu şi-a regăsit copiii, ci nişte *alţi* copii. Moartea inexorabilă împarte existenţa lui Iov în două tranşe, plenitudinea celei de a doua necompensând agresivitatea celei dintâi.

Dar, la acest nivel, Iov nu este altfel decât Noemi, căreia, la fel, i-au fost smulşi soţul şi copiii, fără ca nici o consultare să fi precedat acea lovitură prădalnică încât s-o prefacă în punere la încercare. Noemi căreia, de asemenea, i se vor da alţi copii, nu însă fiii ei, Mahlon şi Kilion, care nu vor învia. Dintr-un punct de vedere ce s-ar putea numi tragic, depăşind cel formal, ar fi, cazul deci, să se facă deosebirea între încercarea lui Abraham şi cele prin care au trecut Noemi şi Iov. Încercarea lui Abraham a fost una autentică, pentru că acolo totul depinde, la urma urmei, de voinţa lucidă a lui Abraham şi, de asemenea, pentru că, în încercarea aceea, s-a şi petrecut o *urmă a urmei,* o redresare de bilanţ prin care începutul (Abraham ţinându-l pe Isaac de mână) se regăseşte identic la sfârşit. Dimpotrivă, ar fi abuziv a se vorbi de punere la încercare în legătură cu Noemi şi Iov: un destin le-a fost impus dinafară, nepermiţând vreunuia dintre ei nici să-l accepte, nici să-l refuze. Iar acest destin îi abandonează mutilaţi într-un final inechitabil, deoarece nu restabileşte nici pe unul, nici pe celălalt, aşa precum fuseseră mai înainte ca tragedia să înceapă. N-ar fi această importantă nuanţă, despărţitoare între o *adevărată punere la încercare* şi una *falsă,* de ajuns ca să explice că termenul *Şadai* lipseşte din testarea lui Abraham, care a fost adevărată, şi nu apare decât în falsele testări prin care trec Noemi şi Iov?

Dar în cazul acesta, încercând a înţelege Tăcerea lui Dumnezeu într-o punere la încercare — fie cea falsă sau adevărată — cadrul analizei nu va mai putea fi restrâns doar la atitudinile omeneşti, ci va cuprinde date privind atitudinea lui Dumnezeu, pe care o putem presupune legată de *celălalt sens al lui Şadai,* cel anunţat mai devreme şi căruia i-a venit vremea să fie acum precizat.

Mai înainte ca filozofii să-l fi reluat, acest sens aparte din *Şadai* fusese modelat de *Midraş,* prin aserţiunea că *Şadai* este *Cel Sieşi Îndeajuns,* Fiinţa *Atotputernică,* aşa cum va suna tălmăcită de greci, de creştini şi de modernii ce vor confirma astfel interpretarea din *Midraş,* cu condiţia, totuşi, de a se da expresiei *Atotputernic* atotputernicia semnificaţiei sale. Într-adevăr, fiinţa Atotputernică nu este, în teologia rabinică, Fiinţa care,

putând orice, poate şi nimicul, acel nimic care, în acest caz, nu e decât un vector dintr-un tot. Centrul de greutate se află de partea acelui *nimic,* la acea putere de negativitate şi pasivitate, Dumnezeu nefiind, în această concepție fățiș mistică, ființa de la care aştepți totul, ci Ființa despre care se ştie că, din parte-I, poți să n-aştepți nimic. Dumnezeul Sieşi îndeajuns — *Şadai* — este Dumnezeul care nu are nevoie de oameni, de altfel nefăcându-I trebuință vreo ființă dincolo de Sine; este Dumnezeul celuilalt versant, al celui inaccesibil, al celui de nepătruns, Dumnezeul care părăseşte creația, revelația, comunicarea. Acest Dumnezeu Sieşi îndeajuns îşi este suficient într-al său cuvânt: este Dumnezeul *metadialogal;* El nu are nevoie de nici un partener, nici pentru a-i adresa Cuvântul, nici pentru a capta vreun răspuns. Este Dumnezeul fără de ecou, fără de ziua ce s-a dus şi fără de ziua ce vine, Dumnezeul Tăcerii absolute.

## DUMNEZEU ÎŞI ASUMĂ TOATE RISCURILE

Faptul teologic grav, de care ne lovim acum, este că acest Dumnezeu al Tăcerii absolute persistă să vorbească, fie chiar prin Tăcerea aceasta; că acest Dumnezeu metadialogal provoacă omul şi îl ambiționează la dialog; că acest Dumnezeu fără de ecou, fără de ziua ce s-a dus şi fără de ziua ce vine, impune intolerabila Sa prezență în imediat, *hic et nune.*

Căci acolo e *Şadai,* aici şi acolo, în *Cartea lui Rut* şi în *Cartea lui Iov,* nu pe aripile întinse ale făgăduinței, ci în miezul unui eşec de neînlăturat.

Fără îndoială, această rază de acțiune a lui *Şadai,* absolută şi neîncrezătoare, poate face obiectul unei încercări de eliminare din *Cartea lui Rut,* unde termenul *Şadai,* la apariția sa semnificativă dar fugară (1,20-21) lasă chiar impresia că se înscrie în coordonatele unei făgăduințe care ar face din drama ştiutei Noemi o punere la încercare simplă şi adevărată („morții nu sunt cu adevărat morți, iar Domnul, care îmi face rău, binele mi-l pregăteşte trecut prin rău"). De altfel, Noemi se tânguie, se cainã încetişor, doar la persoana a treia. Ea nu îl interpelează pe *Şadai* într-un dialog direct, vorbind de El ca despre cineva de care se ştie că stă vremelnic ascuns, ci altfel, că El aşteaptă undeva, acolo, pe ale istoriei *toldot*-ice căi. Noemi ar merge astfel, şi ea, pe o punte suspendată.

Dar Iov? În ceea ce îl priveşte, Iov interpelează şi strigă, la persoana a doua. El răcneşte către fața acestui *Şadai* absent: *„Şadai,* Tu eşti cel ce mă prigoneşte!" Iar pe urmă, în *Cartea lui Iov,* numele lui *Şadai* se instalează de o manieră profundă, geometrică, arhitecturală în acea parte a Cărții (capitolele dintre III şi XXXVII), unde tăcerea lui Dumnezeu e tot atât de revoltătoare pe cât de absolută, tot atât de nedreaptă pe cât de inflexibilă, tot atât de prelungă pe cât de intolerabilă! În aceste capitole, totul se petrece ca şi cum Domnul ar vrea să ducă până la sfâşiere, până la ruptură imposibilul dialog şi totuşi inexorabilul dialog dintre om şi Dumnezeu. Totul se petrece, cu Iov, ca şi cum punerea la încercare ar trebui, de astă dată, neapărat să dea greş.

## TĂCEREA NU-I FRUMOASA DIN PĂDUREA ADORMITĂ

Nu este o surpriză faptul că, pentru a conserva testarea în drama lui Iov, Nahmanide se vede silit să ne povestească un basm. I s-au răpit lui Iov copiii — în primul capitol — dar n-au murit ei de-a binelea. Satan cel cumsecade, cel de treabă, îi pitise pe după vreun tufiş, iar, în ultimul capitol al Cărții, ei sunt cei ce se întorc la Iov, precum Isaac se întorsese,

viu, în brațele lui Abraham.

Frumoasa din pădurea adormită! Noi nu vom consimți la această snoavă pentru a conserva, cu orice preț, punerea la încercare gen Iov. Nu. În genul Iov, punerea la încercare a dat greș. La un anumit moment, pe puntea suspendată, ceva a plesnit. Iar de-atunci, punerea la încercare nu mai reținea decât aparența unei testări. *Şadai* se manifesta, după aceasta, în toată agresivitatea sfidării sale. Riscul pe care, în punerea la încercare a lui Abraham, Dumnezeu refuza să-l ia, şi-l ia acuma, în cazul ispitirii lui Iov. Nu a fost în chip armonios prestabilit, nici riguros previzibil, că Iov va face față peripeției sale, aşa cum Abraham izbutise să facă față celei proprii. Ceva putea să plesnească în acea funie prea întinsă. Ceva urma să plesnească, într-adevăr. Dacă nu în Iov însuşi, cel puțin în copiii săi. Căci, s-o repetăm cu întreaga gravitate dobândită, acum, de acest subiect: Abraham nu era singur în tăcerea lui; Isaac, fiul său, îl însoțea, iar de trei ori textul „Akedei" întăreşte, cu insistență, că tatăl şi fiul mergeau *împreună:* la început, când numai tatăl *ştie* (v. 6), apoi când fiul *ştie* odată cu tatăl (v. 8), în fine, în clipa izbăvitoare a regăsirii, atunci când, suspansul fiind trecut, tată şi fiu îşi dau iarăşi mâna întru Cuvânt şi întru Lumină. Dar încă de la capitolul III, încă din prima clipă a întâlnirii cu tăcerea lui *Şadai,* Iov este *singur,* retezat prin vijelia morții de copiii săi şi, până la încheierea aventurii lui, a Cărții lui, Iov va rămâne *singur,* iar dacă îi vor fi dați alți copii, nici unul dintre copiii lui morți nu îi este re-dat. Astfel, moartea trece peste *Cartea lui Iov* o diagonală de tăcere. Punerea lui Iov la încercare e zguduită de o înfrângere, acel suprem eşec pe care îl constituie moartea.

Studiul tăcerii în *Biblie* conduce, astfel, dincolo de o simplă fenomenologie a tăcerii, către punctul sensibil unde se ciocnesc două concepții teologice, între care se cer marcate bornele de netrecut. Una, aşezată în încredințarea unui final împăciuitor, plasează, în dreptul lui Alfa de pe acest mal, un Omega pe celălalt mal, tot atât de temeinic şi simetric ancorați în pământ ferm, precum tiranții unui pod suspendat. N-are decât să treacă pe acolo cine o pofti, şi chiar de ar vibra, sub el, tablierul până la a da impresia, uneori, că pică, — ține el, ține! Iar omul poate trece podul fără teama că se pierde.

Cealaltă concepție introduce în acest prea frumos edificiu indicele insecurității, neprotejând podul împotriva nici unei scuturări accidentale. Neasigurându-l pe omul ce trece în nici unul dintre cazurile de risc, *chiar mortal,* negarantându-i sfârşitului însuşi nici un credit anume, ba refuzând să posteze, dinainte, un Omega atât de puțin sigur că apare încât să se poată omul fuduli că îl aşteaptă. Dumnezeul punerii la încercare, spuneam noi, este Dumnezeul *punților suspendate.* Dumnezeul falsei puneri la încercare — *Şadai* — vom spune noi acum, este *Dumnezeul arcadei frânte.*

## TĂCEREA ESTE DINSPRE AUSCHWITZ

Din moment ce încercăm transcrierea dilemei teologice în termenii negrăitului[32], suntem, într-un mod iremediabil, aduşi spre cea de a doua concepție, cea a arcadei frânte. Încă de la primii paşi ai analizei noastre oare nu dezvăluisem, într-adevăr, că ar fi de ajuns o sondare în structura *Bibliei* pentru a afla că, acolo, Cuvântul era instalat în felul unui pod suspendat? Nu, cuvântul nu este, în *Biblie,* nici la început, nici la sfârşit, ci

---

[32] În original: la transcription du dilemme théologique en termes de silence (n.tr.).

se află la ambele capete, năpădit de tăcere, deoarece tăcerea este *la începutul Bibliei,* în prologul haotic ce n-a cunoscut vreodată o vorbă măcar şi ale cărui referințe existențiale sunt noaptea şi moartea, şi deoarece tăcerea este, de asemenea, *la sfârşit,* dincolo de *Biblie,* în zona de stingere bruscă a dialogului profetic, zonă a cărei noapte încă ne acoperă, în prezent. Cufundată astfel în tăcere cu amândouă marginile, nu este *Biblia* documentul teologic cel mai tulburător ce a fost vreodată oferit cugetării omeneşti? Iar gândirea evreiască să fi rămas refractară la această frământare? În intervalul dintre cele două tăceri-limită, biblicele urcări la suprafață ale tăcerii oare nu-s semnele unei teme teologice cu mult mai neliniştitoare decât cele ale *inerției şi energiei,* temă pe care filozofii, de la Nietzsche încoace, o numesc prin *Moartea lui Dumnezeu,* formulă în care se va recunoaşte un semn al acelui *Dumnezeu ascuns,* căruia Isaia i-a sculptat forma în *Biblia* însăşi?

Analiza noastră ne poartă aşadar către întrebările cele mai cutezătoare, ridicate prin aceste teme, iar noi nu ne vom eschiva din fața provocării ce le însoțeşte şocul.

Şi dacă Dumnezeu era, cu adevărat, mort? Dacă tăcerea post-biblică nu era o accidentală eclipsă, ci rodul unei dispariții, neprevăzute dar reale, a acelui mărunt grăunte prin care Cuvântul se hrăneşte şi căruia noi îi spunem Absolutul? Dacă, invers, partenerul uman e cel ce s-a pierdut pe parcurs, iar tăcerea post-biblică nu era decât indicele unui fapt a cărui realitate nu s-ar putea vreodată nici verifica, nici tăgădui, şi anume că istoria post-biblică nu mai e decât un vis, repetarea memoriala a ceva trăit de omenire odinioară, însă nemaitrăind astăzi decât în memoria lui Dumnezeu?

Cu atât mai puțin nu ne vom eschiva dinaintea acestor întrebări; dimpotrivă, în mod deliberat ne vom lăsa stârniți de interogații, în provocarea acestora noi resimțind nu doar ecoul unei cugetări abstracte, oricât de pătrunzătoare ar fi, ci efectul-şoc al unei realități trăite şi brutale, dureroasă urmă a unui *eveniment.* Trebuie neapărat să mărturisesc acum că, la început, ca preocupare dintâi şi hotărâtoare, el m-a obligat să reflectez asupra tăcerii *Bibliei,* el fusese cel ce, răsturnând din temelie ansamblul lecturilor noastre omeneşti, tindea să răstoarne, asemenea, şi lectura noastră a *Bibliei.* Acest eveniment, al cărui nume, în sine, constituie cel mai tragic apel la întâlnirea cu tăcerea, dar al cărui nume, tot în sine, introduce în tăcere aceea tăcere a *Bibliei,* deoarece, în miezul întâlnirii, poporul biblic fu cel ars de tăcere, acest eveniment-piatră de hotar în istoria umană a tăcerii — este *tăcerea de la Auschwitz.*

## III
## Sfidarea

### Tăcerea de la Auschwitz

„DUPĂ AUSCHWITZ..."

S-a maturizat de-ajuns, până acum, filozofia pentru o evaluare a evenimentului de la Auschwitz printre categoriile universale ale suferinței? Te poți îndoi, dacă e să judeci după reacțiile intelectuale suscitate în douăzeci de ani aproape, întratât au rămas ele de superficiale, discrete şi,

adesea, amețite. Cea mai mare parte dintre analizele actuale ale suferinței uită să se refere la Auschwitz; unele preferă să înlocuiască suferința de la Auschwitz cu aceea de la Hiroshima, ba chiar cu aceea de la Dresda[33]; rare sunt meditațiile filozofice în care se încearcă, frontal, examinarea Auschwitzului[34].

Or, înainte de toate, Auschwitz este tăcerea. Lucru fără îndoială mai bine înțeles de poeți decât de filozofi, tăcerea sălăşluind întrînşii de cum rostesc: Auschwitz. Unul dintre ei, Uri Zvi Grinberg[35], încercând şi cuprindă într-un singur cuvânt tema prin care martirii de la Auschwitz se evidențiază în timp şi în eternitate, alege cuvântul tăcere: martirii de la Auschwitz sunt *Martirii Tăcerii.* Iar Elie Wiesel clădeşte ansamblul operei sale pe tăcere: povestirile lui sunt asemenea unor variațiuni perpetue pe tema tăcerii[36].

Mai întâi, tăcerea lagărului de concentrare, închis în sine, cu victimele lui şi cu ai lui călăi, despărțiți de lumea exterioară prin concentrice cercuri de Noapte şi de Neguri. Niciodată nu ar trebui să se uite această primă formă de tăcere, această ruptură între Auschwitz şi lume, atunci când se evocă Hiroshima sau Dresda sau Coventry alături de Auschwitz, într-o aceeaşi frază sau dintr-o răsuflare. Nici comparația, nici paralela nu rezistă; nimic nu poate asocia Auschwitzul nu ştiu cui, căci dincolo, la Hiroshima, Dresda sau Coventry, faptele au fost zgomotoase iar vacarmul durerii a atins şi a cuprins numaidecât întreaga lume; comunicatele de război le-au umplut de glorie sau de ocară; nişte martori neîngrădiți se aflau la fața locului; nişte ajutoare, eficace sau zadarnice, mai puțin contează, au sărit baremi instantaneu — pe câtă vreme la Auschwitz totul s-a desfăşurat, îndeplinit, săvârşit, pe durata de săptămâni, de luni, de ani întregi într-o tăcere absolută, în deriva istoriei şi ferit de ochii lumii.

Apoi, tăcerea unora dintre cei ce sfârşiseră prin a afla şi care s-au izolat, şi dânşii, la adăpostul prudenței, al incredulității, al perplexității. E tăcerea unor spectatori, încălcând legea de granit a primului verset din capitolul 5 al *Leviticului.*

În fine, tăcerea lui Dumnezeu, persistând dincolo de ruptura celorlalte cercuri ale tăcerii şi, prin însuşi acest fapt, nefiind decât cea mai gravă şi mai alarmantă între toate. Apropierile acestei triple tăceri duc, dacă nu la impas, cel puțin la o răsturnare integrală a valorilor, dintre care nici una nu mai poate pretinde că exprimă realitatea aşa cum e, afară de cazul că schimbă integral semnul, silindu-l pe om să o caute acolo unde nimic nu poate fi găsit. Este ceea ce, într-un chip remarcabil, a fost reliefat de Theodor W. Adorno, unul dintre cei dintâi filozofi utilizând formule de genul: „după Hegel şi Auschwitz...", dar semnificativ e titlul cărții sale: *Negative Dialektik,* legătura dintre lucruri, după Auschwitz, nemaiputându-se stabili decât pe un loc viran, într-un soi de *no man's land* filozofic[37].

---

[33] Formulând, în masivul său tom consacrat *Parusiei* (subtitlu: *Heffnung und Prophétie,* Heidelberg, 1960) răscolitoarea întrebare de a şti dacă „a rămas creştinismul dator Mesajului lui de speranță?" (p. 489), teologul protestant Paul Schutz îşi argumentează răspunsul pe fundalul conflictului politic şi ideologic Vest-Est, fără a fi menționată ipoteza Auschwitz ca martor al eşecului Occidentului.

[34] Să le subliniem pe cele, remarcabile, ale gânditorului catolic Gerd H. Theunissen şi ale gânditorilor evrei Emil Fackenheim şi Eliezer Berkovits.

[35] Uri Zvi Grinberg, *Rehovot Hanahar,* Jerusalim, 1956.

[36] Elie Wiesel, cf. Infra p. 230, sq.

[37] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik,* Frankfurt, 1967

Auschwitzul este asemenea unei treceri fatale printre recifuri: aventura milenară a cugetării omeneşti a suferit acolo deplinul ei eşec, cu luminile toate stinse, fără ca raza vreunui far să-i semnaleze urma. E o întoarcere la haos, unde mai întâi este nevoie de curajul pătrunderii, dacă se pune la încercare voința de a ieşi dintrînsul. De nu, nu poate fi vorba decât de false ieşiri şi despre o gândire artificială, fără aderență în real. Dar poate şi pătrunderea în Auschwitz va invita gândirea să-şi dureze acolo sălaş şi o va incita să se reînnoiască din miezul ei, să facă în sfârşit primul pas — singurul care să fie cu desăvârşire liber — şi care constă în a se zămisli plecând din neant. Nu s-a ivit lumea dintr-un asemenea act creator, *ex nihilo?* Cel dintâi demers, după Auschwitz, pare a fi cel ce ne plasează în momentul precis când nimic nu mai e, însă când totul poate fi din nou. Este momentul Tăcerii, al acelei Tăceri care, odinioară, la obârşiile, lumii înăbuşea Cuvântul, fără a-i fi mai puțin, prin aceasta, matcă; al acelei tăceri care, mai de curând, la Auschwitz, se făcea una cu istoria lumii.

## UN EŞEC BRUT

Fiindcă un eşec brut este Auschwitzul, abandonarea oamenilor fără nici un ocoliş, bărbați, femei, bătrâni, copii, morți printr-o moarte întrutotul mortală, o moarte purtându-şi chiar în limitele ei semnul eşecului.

E ceea ce face într-atât de imprescriptibilă experiența evreiască de la Auschwitz. Nimic, într-adevăr, nu a fost în stare să compenseze Auschwitzul. Cele şase milioane de ființe umane care au murit la Auschwitz, la Treblinka, la Maydanek, la Bergen-Belsen, au murit în realitatea cea mai inexorabilă a acestui termen. Rafinamentul brutal şi planificat al morții concentraționare a inaugurat, în istoria omenirii, o categorie inedită de moarte. Moartea la Auschwitz nu suferă comparație cu nici o altă formă de moarte cunoscută până atunci, de la izvoarele istoriei. Până într-al XX-lea secol, o asemenea moarte era de ne-gândit. Şi ea va rămâne, la nesfârşit, de ne-compensat.

Auschwitz-ul e un eşec brut, a cărui violență absolută e subliniată prin cota de universal inclusă. Participarea *metaevreiască* la moartea din Auschwitz — participarea fizică a țiganilor, a atâtor indivizi neevrei, creştini sau marxişti, care au murit odată cu evreii, de moartea evreilor; participarea morală a omenirii întregi prin densitatea celor inovate, prin Auschwitz, în istorie — această participare instituie caracterul *universal* al eşecului de la Auschwitz.

Or, din *Eşecul* de la Auschwitz a țâşnit *Speranța,* o Speranță, după frumoasa expresie a lui Theunissen, „pe deplin omenească, strânsă pentru ziua Z a restriştei noastre", iar uimirea în fața unicității Eşecului de la Auschwitz n-ar trebui să-şi afle pereche decât în minunarea în fața unicității Speranței pe care evreii au făcut-o să răsară deasupra Auschwitz-ului, ca pe o primăvară născută în pofida ruinelor.

Din această izbucnire, alcătuirea a două mari Cărți, inspirate de Auschwitz, prezintă mărturii începând chiar cu titlurile lor: *Noi, cei ai Speranței,* de Edmond Fleg şi *Principiul Speranță,* de Ernst Bloch[38].

---

[38] Edmond Fleg, *Nous de l'Espérance,* Angers, 1949, text reluat în Vers le Monde qui vient, Paris, 1960. Ernst Bloch, *Das Princip Hoffnung, 2* vol., Frankfurt, 1959. Sfâşietoarea meditație creştină a lui Jacques Ellul, *l'Espérance oubliée,* este foarte recentă, Paris, 1972.

## NOI, CEI AI SPERANȚEI: EDMOND FLEG ŞI ERNST BLOCH

S-ar putea medita ore în şir la contrastul dintre aceste două cărți, cărora totul le ascute diferența: formatul, intenția, scriitura, ideologia subiacentă, obiectivul ultim. De o parte, o plachetă provenind din Île-de-France[39], o istorisire povestită de un bunic „necunoscutului său nepot", o transpunere de aventură realistă prin tuşe impresioniste şi lirice, o credință religioasă pe care grelele încercări şi revolta o întăresc mereu, un vis vertical ale cărui imagini din urmă se destramă, parcă, în dumnezeiesc. De altă parte, două tomuri groase, tăiate în roca limbii germane, o cugetare solitară şi mândră, un stil haotic, împrumutându-şi discordanțele şi zgomotele din acorduri de muzică abstractă şi serială, o convingere materialistă pe care excelenta cunoaştere a *Bibliei* o cimentează mai puternic încă, o utopie orizontală ale cărei vorbe din urmă se implântă în Karl Marx. Şi totuşi, aceste două cărți antitetice se îmbină în articulația SPERANȚA!

În întâlnirea *ex-extremis* dintre doi oameni parcă anume făcuți să se contrazică, aşa cum sunt Edmond Fleg şi Ernst Bloch, nu ar trebui să se vadă însuşi semnul unei opțiuni evreieşti, comune oricărui om evreu — opțiunea evreiască a Speranței? Nu însă indiferent ce speranță, ci, subliniat, evreiasca nădăjduire, culeasă în toiul înfrângerii, nădăjduirea lui Ieremia, cel ce, în haotica prăbuşire a lumii, vede deodată ivindu-se Geneza, dar o Geneză care, în loc să fie la început, e la urmă, „un vis întru Ce Vine" după expresia lui Ernst Bloch, sau, cum o precizează Edmond Fleg, o necurmată „Întoarcere spre viitor", o *speranță-provocare,* vom spune noi, pentru că îşi are rădăcina *„într-una dintre noțiunile cele mai de necrezut, inventate de teribila şi dura logică a teologiei evreieşti: libertatea omului"* (Hermann Broch).

## LIBERTATEA DE NECREZUT: MARGARETE SUSMAN ŞI HERMANN BROCH

Iarăşi două cărți, tot atât de remarcabile prin titlul lor ca şi prin conținutul lor, care ilustrează ponderea temei libertății în întreaga cugetare evreiască asupra tăcerii de la Auschwitz. Aceste două cărți au, de astă dată, unul şi acelaşi autor, pe Margarete Susman, dar un autor a cărui experiență evreiască a fost marcată, ca şi acelea ale lui Edmond Fleg şi Ernst Bloch, prin eşecul Auschwitz.

O întâmplare va fi fost, ne-am întrebat, ca apocalipsul dintre 1939 şi 1945 să declanşeze două mari cărți care poartă în titlul lor numele Speranței? O întâmplare va fi fost, ne întrebăm noi acum, ca o femeie, discipol al lui Martin Buber şi al lui Georg Landauer să-şi asocieze, îndată după 1945, meditația asupra „destinului lui Israel" de tema biblică a lui Iov, însă, zece ani mai târziu, căutând cheia unificatoare a cugetării sale ca tot, să dea culegerii de texte principale, redactate de ea de-a lungul unei jumătăți de veac de aventură evreiască, un titlu atât de semnificativ precum este Secretul Libertății[40]?

---

[39] Regiune administrativă formată din opt departamente, inclusiv Paris şi perpetuând, în zilele noastre, numele provinciei istorice l'Île -de-France, pe aproximativ acelaşi teritoriu (n. tr.).

[40] Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes,* Zürich, 1946. *Das Geheimnis der Freibeit,* Darmstadt, 1965.

Iov şi Libertatea! Nu s-ar cuveni să vedem într-o astfel de întâlnire, mai degrabă decât o întâmplare ori decât o îmbinare literară de idei generale, o întoarcere organică la *Biblie,* tot atât de organică precum aceea a lui Fleg, a lui Bloch, în călătoria prin drumul Speranței?

Căci dacă speranța se află în *Biblie,* libertatea se află şi ea acolo. Unde ea alcătuieşte chiar elementul cel mai original izvodit de gândirea evreiască biblică. Acolo unde ea ajunge la o concepție revoluționară în privința omului. Hermann Broch a amintit, într-o pagină prea splendidă pentru a fi ocolită transcrierea ei integrală, caracterul unic — şi, totodată, „de necrezut, fantastic" al acestei inventări a libertății umane de către *Vechiul Testament;* „Când, în urmă cu trei mii de ani, fu concepută şi redactată propoziția de însemnătate universală, după care „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea Sa", acea propoziție conținea dinainte toată filozofia idealistă a Occidentului, de la Platon până la Descartes şi până la Kant... Fără nici o îndoială, odată cu formularea acestui principiu, ideea prometeică fu elaborată până la ultimele consecințe, pe care mitologia greacă în veci nu ar fi fost capabilă să le atingă.

Este aici o idee de necrezut şi fantastică, deoarece ea plasează focul nelimitatei libertăți divine în terestru, cu o logică tot atât de cumplită şi de dură cum este însăşi ideea lui Dumnezeu din *Vechiul Testament.* Iar prin această logică riguroasă ceva prometeic i se acordă omului, ceva ce nici o altă vietate animală nu posedă, încordarea întru o libertate absolută, care îl aşează deasupra naturii create şi legilor ei, cu toate că, prin făptura sa fizică, el le rămâne supus fără putință de scăpare şi, cu toate că ele nu-i devin vădite decât ca urmare a cunoaşterii lui; neîmblânzit rămâne focul în natura terestră, aşa rămân vulcanul şi fulgerul, după cum, rămâne de partea celui ce necontenit le este adversar. Tot neîmblânzită rămâne libertatea în sufletul omului; ea este, de asemenea, vulcan şi fulger, în aşa fel încât el, paznicul focului, se consumă fără încetare, căci acel foc îi este, în acelaşi timp, şi blestem., şi favoare. Nici un drept natural nu era în stare să dea temei unei asemenea dialectici, în care blestemul şi favoarea merg pereche. De una ca asta numai dreptul divin era în stare[41]".

## IMPROVIZAȚIA FĂCUTĂ TRUP ŞI ISTORIE

Creându-l pe om liber, Dumnezeu a introdus în univers un factor radical de incertitudine, pe care nici o înțelepciune divină sau văzătoare-a-ce-stă-să-vină, nici o matematică, nici o rugă măcar nu pot nici să-l prevadă, nici să-l prevină, nici să-l integreze într-o mişcare prestabilită: omul liber, iată improvizația făcută trup şi istorie, iată imprevizibilul absolut, iată limita de care se ciocnesc liniile de forță ale planului creator, fără ca nimeni să poată spune dinainte dacă această limită va consimți a se lăsa trecută, ori dacă, prin puterea barajului pe care li-l opune, ea va sili forțele ei creatoare a face cale întoarsă, primejduind, prin acest şoc-recul, planul creator în ansamblu. Omul liber, iată împărțirea apelor divine: de aici încolo apele de jos, despărțite de acelea de sus, îşi trăiesc propria viață.

Momentul naşterii acestui risc divin e perceput, într-o lectură evreiască, în ciudata chemare: *naase adam,* Să Facem omul, la versetul 26 al primului capitol din *Geneză.* Cui i se adresează Dumnezeu în solemna clipă a acestei deliberări, când proiectul omului pare a nu se putea concepe fără cooperarea unei alte forțe cu forța creatoare divină? Îngerilor? Lumii?

---

[41] Hermann Broch, *Gesammelte Werke,* voi. 7, *Erkennen und Handeln,* Zürich, 1955.

Lui Însuşi? Fără a îndepărta *a priori* nici una dintre aceste ipoteze, tradiția evreiască indică finalmente că apelul se adresează omului, acestui Adam-în-germene, pe care proiectul divin îl are în vedere, dar care nu se va putea ivi decât printr-o conlucrare între om şi Dumnezeu. *Să facem omul,* împreună — tu, omul, şi Eu, Dumnezeu — iar această Alianță întemeiază, pentru totdeauna, libertatea omului, din care ea a făcut, pentru totdeauna, partenerul lui Dumnezeu.

De atunci, fazele succesive şi dramatice ale istoriei, în primele ei manifestări, sunt tot atâtea momente de ucenicie a libertății. Totul se petrece ca şi cum Dumnezeu l-ar ispiti pe om, obligându-l să-şi călească libertatea asemenea unui oțel special. Totul se petrece ca şi cum Dumnezeu ar vrea să pună la încercare această creatură pe care El a înzestrat-o liberă şi, făcând-o să treacă prin creuzet, s-ar strădui s-o întărească încă, s-o identifice şi mai deplin cu libertatea ei. Riscul cel mare era a se ajunge până într-acolo încât omul şi libertatea lui să nu mai fie decât una, iar începând de atunci, socotind şi toate consecințele fatalmente antrenate de aceasta, accesul la firea de înger, ca şi cel la firea de Animal, să fie, în mod definitiv, închise omului. Provocarea cea mare, după luminoasa remarcă a lui Maimonide[42], era ca libertatea să devină *legea fizică* a omului, nu doar în germene, ci în fapt; ca această libertate, visată de Dumnezeu pentru om, să-l înveştmânte pe om cu un strai real şi concret, să-şi afle întrînsul un zilnic sălaş, să-l însoțească în cugetarea lui, în pasiunea lui şi în istoria lui, iar omul să nu mai fie determinat decât de o singură îndatorire, şi anume, tocmai, aceea de a fi liber. În cosmos, unde orice creatură îşi are legea ei, nestând în puterea ei nici să urmeze o alta, nici să dobândească o alta, *omul are, drept lege, legea de a fi liber:* el constituie, în infinitul peisaj al Creațiunii, rezerva de libertate. De nedezrădăcinat, la adăpost de oricare altă putere în afara celei proprii, această *rezervă* poate trăi la infinit izolată în sine, într-o paşnică linişte de şip cetluit.

Dar ea se poate şi revărsa, indiferent în ce moment, rupe barierele, exploda şi, până la capătul vremilor, până în marginea spațiilor, poate amenința să invadeze Creațiunea, s-o nimicească, să I-o smulgă lui Dumnezeu printr-un gest brutal ori să I-o readucă împrimăvărată cu desăvârşire din nou, s-o ofere osândei sau mântuirii. Iată riscul, iată marele risc de a-i încredința omului, şi numai lui, cheile alegerii de temut, pe care Dumnezeu şi-L asumă pe măsură ce, de la Adam la Abraham şi Moise, se înnoadă, se deznoadă şi se reînnoadă distribuitoarea esență proprie dialogului, pe măsură ce, conform expresiei tari folosită de Ernst Bloch, Dumnezeu aşteaptă nişte oameni care să fie *acarii istoriei.*

### Profeticele no man's land şi no God's land

"ASCULTĂ, ISRAEL!"

Moise au lansat-o pe căi noi, ale căror viitoare relee aşteaptă alți şi noi acari.

Dintre releele acestea, hotărâtoare este Revelația de pe Sinai, cu rodul ei, *Tora* lui Moise, ce formează, de-a curmezişul veacurilor şi mileniilor, pâinea zilnică din care se hrănesc viața şi gândirea evreiască.

Margareta Susman a arătat, într-un chip admirabil, cum *Chemarea de Şema, Keriat Şema,* simbolizează seriozitatea riscului asumat de

---

[42] Moise Maimonide, *Mişne Tora,* V, 5.4.

Dumnezeu prin crearea omului liber. Această libertate e parcă înțepită şi scormonită de îndemnul: *Asculta!* îndemn literalmente arcuit între cele două maluri ale unui abis deasupra căruia se joacă destinul revelației. Ceea ce s-a petrecut la Sinai este foarte impropriu desemnat prin cuvântul convențional teofanie. Nimic, la Sinai, nu şi-a făcut apariția; totul, acolo, a fost spus şi vorbit: o *teologie* s-a impus acolo, însă o teo-logie al cărei *logos* ezita — şi oscilează încă şi astăzi — între monolog şi dialog, întreaga dramă se situează în intervalul larg deschis ce separă Cuvântul monologal de Cuvântul dialogal. Din clipa în care Cuvântul lui Dumnezeu s-a modulat în

**(FRAGMENT NEINTELIGIBIL - pagina 225)**

## ŞI DACA NU?

*Ascultă, Israel!* Şi dacă Israel nu asculta? Şi dacă omul îşi astupa urechile? Şi dacă sufletul omenesc se înzidea în monologu-i lăuntric, refuzând până şi apropierea audibilului? Ascultă, Israel! Şi dacă Israel n-ar fi ascultat vreodată? Nimeni nu ar fi ştiut, nimeni nu ar şti, nici până astăzi, că Vecinicul este unul. Revelația nu s-a produs la Sinai în orbitoarea impunere a unei evidențe: ea este o agasantă sfidare, o hărțuire a omului, pe parcursul căreia Dumnezeu nu e dinainte asigurat că se alege cu prada. Printre acarii eficienți ai istoriei, unii au dorit să scape cu fuga de dumnezeiasca hărțuire. Aceştia *sunt profeții.* Țintiți în linia întâi, având impresia că sunt, în chip concret, urmăriți de Cuvânt ca un vânat de nişte gonaci, refuzând să îndrepte macazul într-un sens ori într-altul, ei, uneori, au cedat ispitei de a-şi părăsi postul. Iar pentru a făptui această dezertare ori, mai degrabă, pentru a se retrage astfel în pustiu, ei au făcut apel la arma secretă a libertății, nu alta decât acel pustiu al vorbirii căruia noi în spunem tăcere.

## LIBERTATEA RĂMANE O PROBLEMĂ

Printre acarii post-abrahamici, *profeții,* într-adevăr, ocupă un loc de excepție. Din orice parte îi iei, descoperi întrînşii libertatea. Nu numai libertatea banală, fizică şi politică, la edificarea căreia au contribuit atât de mult în sânul Cetății omeneşti, ci şi, mai cu seamă, libertatea subtilă, metafizică şi spirituală: ca într-un laborator permanent, viețuirea lor acolo e la ea acasă.

Ernst Bloch a reliefat de minune felul în care profeții biblici au efectuat o dublă răsturnare a dinamicii utopiei. Ei au readus la orizontală o verticală către care orice nădăjduire religioasă tinde şi căreia creştinismul i-a dat expresia lui absolută; profeții au stabilit astfel dimensiunea politică a libertății. Pe deasupra, însă, adoptând poziția opusă paredrei[43] lor Casandra, ei au modificat raporturile de forță în lupta dintre om şi destinul acestuia. Pentru Casandra, destinul *pre-văzut* este inexorabil. Pentru profeții biblici, destinul nu este prevăzut decât ca să fie *pre-venit.* În balanța biblică a destinului, omul este cel ce reprezintă şi produce greutatea decisivă. Înlănțuirii ireversibile a fatalității, profeția îi opune, într-un joc strâns şi neînduplecat, *parada libertății.*

Dar, dacă avântul profetic conduce astfel la victoria libertății, trebuie

---

[43] **1** Paredros (gr.), cea care stă de o parte. În mitologia elină, divinitate asociată, dar cu un rang subaltern, cultului altei divinități (n. tr.).

amintit, de asemenea, că, în intimitatea metamorfozei care-l transformă pe om în profet, libertatea e, dimpotrivă, ținută necontenit în şah şi înfrântă. Nu există persoană omenească a cărei aventură să semene mai mult celei a unui captiv decât profetul biblic. *Tu mai tare decât mine, Tu m-ai silit, m-ai biruit;* acest bilanț făcut de cel ce, între toți profeții, a ştiut să supună experiența profetică introspecției celei mai lucide *(Ier.* 20,7), poate servi de leitmotiv ansamblului profeției biblice; ea atestă, de la un capăt la altul, şi fără nici un fel de excepție, că Dumnezeu are, totdeauna, câştig de cauză asupra omului şi că, pe cale de consecință, libertatea rămâne o problemă.

## SACRIFICAȚII SPERANȚEI

De aici decurge unul dintre aspectele cele mai tragice ale experienței profeților: existența lor creează libertatea în interiorul celei mai rele dintre servituti. Acari ai istoriei sunt ei, desigur, doar că în genul unor acari de convoi, care nu poate trece decât strivindu-i. I-aş asemui bucuros acelor paznici de far ce mențin lumina lămpii îndreptată către valurile dezlănțuite de furtună; ei înşişi mor, epuizați, cu mâna crispată pe reflector, dar nava a depăşit primejdia submarină şi îşi vede de drum. Aceştia sunt sacrificații speranței. Precum Samson, ei mor captivi — doar că nu cu filistinii, — cu libertatea; ea răsare victorioasă deasupra ruinelor ce pe ei îi acoperă.

Totuşi, mai înainte ca jugul de neîmblânzit să le fie pus pe grumaz, mai înainte ca, având ochii scoşi, orbi, să fie înlănțuiți de coloanele pe care le vor surpa, există un moment, patetic între toate, când, liberi încă, lucizi, rămaşi în picioare, ei îşi pot contesta adversarul încercând să scape. Momentul acela, mai mult sau mai puțin lung, venind după atâtea trăiri, oferă o margine existențială unde se duce lupta dintre libertate şi constrângere. Este o luptă ce depăşeşte de departe cadrul anecdotic al biografiei cutărui sau cutărui profet; ea are o valoare exemplară, iar peripeția libertății îşi regăseşte, prin ea, semnificația curat biblică: cea a dialogului dintre un Dumnezeu care se adresează omului fiindcă are nevoie de dânsul — şi un om ce dispune de un capăt de putere pentru a fugi din calea acestei vocații.

## „EU NU ŞTIU VORBI": MOISE ŞI IEREMIA

Tocmai pentru că se pune problema vocației, se porneşte şi se desfăşoară lupta, îndeobşte în dimensiunea Vorbirii, fie că aceasta se cere articulată într-o frază amplă, ori că se lasă redusă la onomatopee. Vocii divine îi răspunde o voce omenească: cea din urmă se exprimă când într-un discurs logic, când se rezumă la un strigăt, însă întotdeauna există, pare-se, un schimb *vocal* între Dumnezeu şi profet; altminteri însăşi relația schimbului nu ar fi fost transcrisă în *Biblie* iar noi n-am fi aflat niciodată nimic în privința dezbaterii inițiatoare la care au fost supuşi - pentru a nu alege decât două exemple - Moise şi Ieremia.

*Eu nu ştiu vorbi,* exclamă Moise încă de la primele cuvinte ale lui Dumnezeu, iar el îşi continuă peroraţia, răspunzând punct cu punct argumentării divine, încercând să o contrazică, căutându-şi refugiu, în cele din urmă, în absurd. (De ce eu şi nu altcineva? Că doar în lumea asta mare candidați profeți se găsesc cu grămada...!) — absurd din care Dumnezeu îl scoate fără dificultate, căci tocmai pe tine Moise, te-am ales Eu să fii profet, iar nu, cum doreşti tu cu naivitate, pe *oricare altul.*

*Ah,* strigă Ieremia, iar acest strigăt şi-ar fi putut fi îndeajuns sieşi,

marcând durerea ascuțită de om prins în capcană, doar că Ieremia încearcă, şi dânsul, să judece, să-i smulgă strigătului brut conținutul său logic: *Eu nu-s decât un copil!* Iar acest argument, care ar avea ce trebuie ca să descurajeze inoportuna inițiativă divină (nu s-a înşelat Domnul în privința țintei? N-a uitat El, într-o clipă de neatenție, de vârsta lui Ieremia şi nu s-a lansat într-o chemare cu mult prea timpurie?) acest argument e prins din zbor de Dumnezeu care, la rându-I, îl întoarce, biruitor, împotriva lui Ieremia: nu ține! Nu eşti decât un copil? Ei bine, te dau Eu la ucenicie, şi iată, neîntârziat, câteva lucrări practice care au să-ți ascută vederea şi au să-ți exerseze rostirea. Nu eşti decât un copil? Fie! Vei fi un copil-profet.

## NIŞTE PROFEȚI CARE RĂTĂCESC CHEIA PERSOANEI LOR

Or, iată că această relație vocală se pomeneşte ruptă, pe neaşteptate, în experiența a doi profeți. În loc să-i răspundă vocii printr-o voce, Iona şi Ezechiel aleg să se refugieze în tăcere.

Nimic mai impresionant, am reliefat-o chiar de la începutul acestei cărți, decât această tăcere a omului în primul capitol al *Cărții lui Iona* şi în primele patru capitole ale *Cărții lui Ezechiel.* Nimic mai dramatic decât această vocație fără de partener, decât această zicere fără de Contra-zicere, decât această chemare fără de ecou. Totul se petrece ca şi cum Dumnezeu ar fi fost frustrat nu doar de insuccesul întreprinderii Sale, ci şi de cunoaşterea pe care, în principiu, I-o conferă privilegiul Său de Creator, şi, mai profund încă, de însuşi sensul pe care înțelegea El să-l confere creațiunii.

Căci lucrul pe care Iona şi Ezechiel încearcă să-l facă, refuzând vocația prin intermediul tăcerii, este, cu siguranță, mai întâi voința lor, bine fixată, de a rămâne liberi, hotărârea lor, de nezdruncinat, de a nu ieşi din omenescul anonimat de dragul înhămării la o sarcină profetică, dârzenia lor de a nu se lăsa pradă lui Dumnezeu. Însă, înghițind vorbele care, fără îndoială, le produc mâncărimi, ținând în frâu tendința rațională care îi împinge să se exprime prin limbaj, înăbuşindu-şi până şi țipătul de groază lansat instinctiv de făptura omenească atunci când se simte spionată şi expusă; gestul le conferă o rază de acțiune mai largă, deoarece, din prima încercare, se simt asigurați împotriva amestecului divin, ce, de acum încolo, nu mai poate avea influență asupră-le. La Moise este de-ajuns o vorbă, la Ieremia e de-ajuns un strigăt, pentru ca Dumnezeu să vadă mai limpede întrînşii, pentru ca ascunsa cetătuie a ființei lor să-şi predea intrarea ei cea de taină. E de-ajuns un cuvânt şi trădarea e gata. Nici Iona, nici Ezechiel nu se vor trăda. Tăcerea îi face de nepătruns. Deoarece vorbe de la ei — ioc, Domnul nu-i mai poate citi deloc. Făptura lor devine, pentru Dumnezeu însuşi, pentru Ființa care i-a creat, o pagină indescifrabilă. Măturând Vorbirea, Iona şi Ezechiel au rătăcit, în mod deliberat, cheia persoanei lor. Ei i s-au închis lui Dumnezeu.

## NIŞTE PROFEȚI CARE RĂTĂCESC CHEIA LUMII

Dar, începând de atunci, contestația lor merge încă şi mai departe. Ea atinge creațiunea în însăşi structura pe care înțelegea Creatorul să i-o dea: structură dialogală, evident, în interiorul căreia Dumnezeu şi omul rămâneau parteneri şi aliați. În fiecare dintre aparițiile lui, cuvântul semnifică această structură, o atestă şi o confirmă. Prin dialog omul

rămâne asociatul lui Dumnezeu, chiar dacă dialog tremurând de mânie sau scăpărând de revoltă ar fi acela. Conteneşte a fi în dialog omul care tace. Tăcerea lui e mai mult decât o mască prin care devine de nerecunoscut. Este o zonă pustie, săpată între om şi Dumnezeu, o rupere a Alianței, recucerirea unei libertăți cu atât mai grave cu cât, dacă se vrea absolută pe plan metafizic, cu siguranță că e insultătoare pe plan psihologic.

Dumnezeule, Te-ai înşelat, insinuează tăcerea lui Iona şi Ezechiel. Tu credeai că ai de-a face cu nişte oameni? Tu nu Te-ai adresat decât unor pietroaie mute, unor cioburi nesimțitoare şi inerte. Tu gândeai că vei fi modelat în om o făptură liberă, în stare să se încordeze, să retrimită Cuvântul în zbor, sa răspundă rănii Tale? Când colo, Tu Te loveşti de un sac cu nisip, de o mască apatică, nemişcătoare. Tu Te bucurai dinainte de jocurile bărbăteşti şi îl provocai pe om, precum pe un atlet, la luptă? Tu strângi, într-ale Tale mâini febrile, un boschetar ce îşi rupe fălcile căscând şi nu cere decât să-şi facă somnul: „Las' să mă satur de aghioase!"

Creațiunea însăşi este cea care face astfel obiectul interogării şi contestării în privința structurii ei, în privința întronării ei. Nu prevăzuse proiectul divin zona virgină a libertății, iar divina lucrare nu crease omul ca el să fie păzitorul şi suveranul acelei zone? Or, iată, cu vremea, zona aceea se vădea inexistentă, iar cel pus s-o vegheze, victimă a unui descântec letargic. Ceva se stricase din planul divin, afară doar de cazul, încă şi mai grav, că acesta nu va fi fost vreodată decât unul iluzoriu şi că se va fi ajuns, în sfârşit, la clipa când şiretlicul urma să fie dat în vileag.

## UN BUFON TRAGIC: IONA

Că gestul lui *Iona* constituie o sfidare în materie, aceasta nu poate fi pusă la îndoială. Există, în tăcerea lui inițială, o asemenea acumulare de intenții ofensatoare, ba chiar injurioase şi blasfematorii, încât se poate naşte întrebarea dacă e tolerabil să fie luate în serios. Iona va rămâne, pentru totdeauna, încarnarea ambiguă a revoltei radicale sau a bufonului tragic. O ambiguitate pe care Herman Melville, Ernst Simon, Ernst Bloch, şi mulți alții încă au supus-o, cu bogăție de mijloace, analizei. Se cuvine a se urma, împreună cu dânşii, meandrele unui itinerar de fugă, traseu însoțind şi sleind contururile abrupte ale tăcerii.

## FUGĂ DINAINTEA LUI DUMNEZEU

Căci întâia originalitate a demersului lui Iona constă în faptul că el *o ia la fugă (Iona* 1,3). O ia la fugă dinaintea lui Dumnezeu, precizează textul, iar aceasta este modalitatea cea mai vizibilă, întrucâtva cea mai fizică, de a rupe dialogul. Tăcerea lui Iona nu e datorată unei mişcări de închidere a buzelor ori a inimii lui, ci unui zdruncin ce i-a cuprins întreaga făptură în sens opus chemării divine. Fuga dinaintea lui Dumnezeu, săvârşită în chip spectaculos de Iona, stârneşte o linişte mai complexă decât simplul gest al închiderii gurii. Liniştea se intensifică întrucâtva prin însăşi mişcarea care-l poartă tot mai departe de interlocutor şi care-l face să se piardă în propriile retrageri. Dar, în plus, ritmul psihologic al fugii, gâfâiala ei, cheltuiala de energie cerută de fugă fugarului, voința sălbatică de a nu fi ajuns din urmă, totul determină o crispare a tăcerii, în mod cvasi fiziologic inerentă fenomenului fugii. Nu e de înțeles fuga lui Iona decât impregnată de o tăcere totodată spontană şi tactică. Nu e surprinzător faptul că fenomenologul tăcerii, Max Picard, a studiat, de asemenea „fuga dinaintea

lui Dumnezeu"; cele două teme sunt de neseparat, iar tăcerea află una dintre cele mai esențiale dintre manifestările ei în fuga dinaintea lui Dumnezeu.

Să remarcăm, cu toate acestea, realismul îndrăznelii lui Iona. Fuga lui dinaintea Domnului nu e buimacă şi dezordonată. Iona nu o rupe la fugă unde se nimereşte, numai ca nimereala să-l îndepărteze de Domnul. Dumnezeu îi cere să se ducă la Ninive. Iona fuge către Tarsis. Ninive se află la răsărit de Țara Sfântă. Tarsis — la marginile Apusului. Iona alege, deci, locul simetric opus celui către care îl cheamă Cuvântul. Acelui loc, unde el ar trebui să vorbească, îi întoarce, cu hotărâre, fizic, spatele. Gest de o superbă insolență, cum nu se află pe toate drumurile. Te poți gândi că Iona a fost întâiul ei născocitor. Pe când, până la dânsul, omul ce refuza sa răspundă lui Dumnezeu nu stătea, prin asta, mai puțin în fața lui Dumnezeu, Iona se deplasează, în mod deliberat, dinaintea lui Dumnezeu, o expresie căreia trebuie să i se dea întregul ei conținut plastic. *În fața lui Dumnezeu,* îndrăzneala tăcerii se mai lasă cernută datorită privirilor, mute dar grăitoare, pe care Dumnezeu şi om continuă să le schimbe, măsurându-se. Însă când omul face calea întoarsă *dinaintea lui Dumnezeu,* tăcerea țâşneşte dintr-o impertinență solemnă care ar trebui să ducă, automat, dacă mi-e permis să spun astfel, *la ruptura relațiilor diplomatice dintre Dumnezeu şi om.*

Cum *Cartea lui Iona* e întocmită exact pe trainica şi liniştitoarea temă a *răbdării lui Dumnezeu,* nu-i de mirare să constați că Domnul „înghite" insolența lui Iona şi că, pentru a-l recupera pe Iona precum odinioară pe Moise sau pe Ieremia, ba încă şi pe Cain şi Adam, El trimite un mesager care, de astă dată, ia înfățişarea furtunii. N-o să-l silească *grozăvia,* furtunii pe Iona să „strige către Dumnezeul său" aşa cum, la rândul lor corăbierii strigau, *fiecare* către zeitatea respectivă (v. 5)? Se vede că Domnul mizează pe panică şi pe reacțiile instinctive ale acesteia pentru a-l aduce pe Iona la pocăință. Spaima brută şi viscerală, spaima n-o să-l facă pe Iona să se întoarcă la Dumnezeu ca sa reînnoade dialogul printr-un strigăt, baremi?

Or, iată că Iona o să refuze oferta ce i se face: în toiul furtunii care, jur-împrejur, stârneşte o simfonie verticală, el singur rămâne tăcutul de nezdruncinat. Aidoma unui războinic hotărât să-şi joace ultima carte, disprețuieşte mesajul de împăciuire pe care i l-a trimis adversarul şi i-l sfâşie în mii de bucăți. Dar face un pas şi mai departe: alegându-şi tăcerea drept armă, o ferchezuieşte până scoate dintrînsa o armă ucigaşă. În vreme ce corăbierii țipă cu ochii la cer şi aruncă în valuri, care mai de care, încărcătura navei, doar-doar vor uşura-o (v. 5), Iona, în ce-l priveşte, *coboară în fundul corăbiei, se culcă pe podeaua calei şi adoarme buştean.*

Această coborâre, remarcă Ernst Simon, seamănă cu o accentuare a fugii: în sânul navei, Iona caută infernalul loc unde va fi la cea mai mare distanță de cer şi de Dumnezeul său. Cât despre somn, vom întregi noi, el seamănă cu o accentuare a tăcerii, dar o accentuare orientată, şi nu ni se pare greu a repera sensul către care tinde. Termenul utilizat de textul biblic — *vaieradam* — e fără ambiguitate. El desemnează, se lase dus, în chip de victimă supusă. De-acum încolo, ca toți profeții, a abdicat de la libertate şi nu-i mai rămâne decât să fie purtătorul de cuvânt al Stăpânului său.

Iona, ce-i drept, va mai bombăni niței, însă, la umbra grandioasei lui contestări a cerului şi a pământului, din primul capitol, revendicările lui, dintr-al patrulea, par prăpădite rău: se simte răvăşit, până într-acolo că vrea să moară, de soarta unui vrej de bostan. Domnul îi aduce aminte, cu chibzuială, că miza este, totuşi, un pic mai serioasă. Neîndoielnic, nu-i vorba despre cer-şi-pământ, ci despre un oraş mare, da, cu peste un milion de locuitori, fără a mai pune la socoteală şi vitele, ceea ce nu e o nimica

toată. Însă Iona nu mai replică. El pare că nu se mai desprinde din vrejul acela. Să fi ghicit el că, la limită, între un bostan, pe de o parte, şi cerul-pământul, de altă parte, nu mai există diferență atunci când omul care îi priveşte a abdicat de la libertate? *Cartea lui Iona,* remarcă Ernst Bloch, e clasată printre „Profeții cei Mici" — şi pe bună dreptate. Iona e un profet *mic,* deoarece, uitând că era profet biblic, a vrut să pozeze în Casandră. Ar fi vrut ca în profeția lui de cobe, de piază-rea, să aibă dreptate împotriva milostivirii lui Dumnezeu. Uitase, vom întregi noi, că un profet biblic nu poate avea dreptate împotriva lui Dumnezeu decât opunându-I tăcere. Dacă Iona ar fi refuzat să intre în botul căscat şi primitor al peştelui, dacă, după trei zile şi trei nopți petrecute în burta peştelui Iona ar fi refuzat să se roage, atunci ar fi fost el un profet *mare.*

## DE LA HĂITUIREA OMULUI LA LUPTA UNU CONTRA UNU: EZECHIEL

Dacă aşa sună definiția mărimii în profeție, atunci cel puțin unul dintre cei trei „mari" profeți canonici merită din plin epitetul: acesta e *Ezechiel,* a cărui întreagă experiență profetică este asemenea unei *tragedii a tăcerii.*

Tragedie, ştiu ce spun, iar nu tragi-comedie şi cu atât mai puțin comedie, termeni pe care i-am folosit cu aluzie la Iona, întrucât ceea ce, din capul locului, opune tăcerea lui Ezechiel tăcerii lui Iona e faptul că ultimul, după cum am văzut, e „recuperat" prin violența divină în condiții atât de dezastruoase, încât întoarcerea la Cuvânt apare, la Iona, într-o tonalitate searbădă rău. *Cel* de-al doilea act al aventurii lui Iona e ca o repetare ironică a celui dintâi, iar cititorul ajunge să se întrebe dacă această ironie nu s-ar cuveni să i-o aplice lui Iona I-ul. În lumina laşei întoarceri a lui Iona al Il-lea la Ninive, şi a neurasteniilor sale, fuga lui Iona I-ul la Tarsis se prea poate să nu fi fost decât actul ratat al vreunui erou de melodramă. Dacă Iona I-ul ar fi fost serios, tragedia lui Iona al Il-lea nu s-ar fi dezlegat în jurul unui vrej de bostan, la porțile cetății Ninive.

Nimic asemănător la Ezechiel, deoarece, o vom vedea curând, ritmul tăcerii nu prezintă, în experiența lui Ezechiel, acel du-te-vino caracteristic cazului Iona. Dacă în aventura lui Ezechiel se disting două faze, de altfel marcate net, mişcarea care le leagă nu are nimic în comun cu aceea din *Cartea lui Iona.* Față de Ezechiel I-ul, Ezechiel al Il-lea nu este (ca în raporturile lui Iona al Il-lea cu Iona I-ul) omul inconsecvent, cel ce se duce acolo unde celălalt a refuzat să meargă, cel ce vorbeşte acolo unde celălalt nu scotea o vorbă, cel ce abdică acolo unde celălalt rezista. Ezechiel al II-lea menține toată contra-zicerea lui Ezechiel I-ul, însă intensificând-o, interiorizând-o, deschizându-i o dimensiune neprevăzută, care obligă Adversarul să țină seamă de tăcere, în loc s-o izgonească. Şi iată chiar ritmul tragediei. Dacă există, la Iona, deznodământ, happy-end şi scăderea încordării cu sentimentul că protagonistul „a scăpat ieftin", pe scurt, dacă există o „poantă" ce împrumută, *a posteriori,* întregii pățanii a lui Iona un iz comic, aventura lui Ezechiel este prinsă în cârligul dramei, din ce în ce mai profund, iar ieşirea nu se poate ivi decât dintr-o situație catastrofică. Iona pleacă la război, pe urmă, înfrânt, semnează armistițiul şi îl respectă. Ezechiel, încolțit pe câmpul bătăliei, continuă lupta ca partizan[44]. Arma amândurora este tăcerea. Numai că unul strigă *piua!* şi depune arma, iar celălalt tot îşi mai ridică şi îşi scutură arma, chit că nu mai are gloanțe

[44] În original: poursuit la lutte dans le maquis (n.tr.).

într-însa.

Căci de-a binelea cu o *tăcere-armă* avem de-a face, la Ezechiel ca şi la Iona. Şi este lucrul care se cere observat şi analizat mai întâi. Primele trei capitole ale *Cărții lui Ezechiel* recapitulează mişcarea lăuntrică a primului capitol din *Cartea lui Iona.* Un profet se află la instanța vocației. Pentru a opune acestei vocații barajul refuzului, profetul recurge la tăcere. Se serveşte de ea ca de o armă, pentru a-şi proteja persoana, intimitatea, libertatea.

Doar că, acolo unde Iona îşi întruchipează tăcerea în *fugă,* Ezechiel rezistă *pe loc.* Această diferență de atitudine caracterizează dintr-o dată contrastul dintre cele două scene, tragice pentru acelaşi motiv, însă în nişte structuri diferite. Tăcerea lui Iona provoacă o hăituire a omului. Tăcerea lui Ezechiel, *o luptă între şanse compatibile, un duel.* Firea lucrurilor face ca scena să fie, la Iona, mai agitată şi, deci, mai zgomotoasă. Furtuna, cu mugetele ei de suprem hăitaş, furnizează tăcerii lui Iona bubuitorul vuiet al unui fundal sonor. Dimpotrivă, duelul e purtat de către Ezechiel cu o parcimonie în gesturi care îi îngroaşă tăcerea încă mai tare. Dacă Iona ar fi sucombat, zidit în tăcerea lui, corăbierii, dimpreună cu neodihna valurilor, cine ştie, ar fi spus povestea lui şi i-ar fi murmurat bocetul. Pe când Ezechiel, înfrânt, ar fi murit singur. Nimeni nu era martor luptei lui duse în tăcere, în afară de Dumnezeu, Adversarul, *în fața* căruia Ezechiel a stat drept, de la un capăt la celălalt al dramei, atunci când Iona a rupt-o la fugă *dinaintea Lui.*

## PATRU VORBE DE PRISOS

Ceea ce izbeşte din capul locului, la această luptă unu contra unu este abundența, aproape risipa mijloacelor de constrângere puse în lucrare de către Dumnezeu pentru a învinge rezistența lui Ezechiel. Dacă, în urmărirea lui Iona, energia divină s-a concentrat, cu totului tot, într-o furtună, față cu Ezechiel e pusă la treabă o complexă tehnică a seducției, ale cărei elemente, aiurea împrăştiate în *Biblie,* sunt reunite aici într-unui şi acelaşi mecanism de proporții grandioase.

Mai întâi, viziunea mistică a *Merkavei*[45], ocupând un întreg capitol, o dâră mirifică, o pală somptuoasă printre rotițele cosmosului, într-un majestuos alai de aripi fremătătoare susținând armiile îngerilor, purtătorii Tronului dumnezeiesc. Cu finețe observă *Midraşul (Haguiga* 13 b) că nici un profet nu fu, ca Ezechiel, copleşit de atâtea viziuni şi nu avu, asemenea lui, acces într-atât de nestânjenit la taina tainelor. Însuşi Isaia abia de a reuşit, cum arătă două fugare versete, să ridice tiptil vălul de pe Serafimi şi al lor imn de slavă[46] (cap. VI). Dar Ezechiel e potopit de apocalipse. Oricine altul decât el, în fața atâtor amețeli, ar fi scos un țipăt oarecare, din stupefacție, din extaz, ba chiar, cum o făcuse Isaia înaintea lui, din complexul nevredniciei. Pe când Ezechiel tace. El cade cu fața la pământ (1,28), dar nici un sunet nu-i iese din gura închisă cu hotărâre. Trebuie să ai cheresteaua tare, remarcă *Midraşul,* ca să reacționezi astfel.

Oricum ar sta lucrurile în privința psihologiei intime a lui Ezechiel, şi a motivelor care îi dictează tăcerea, deocamdată trebuie înregistrat eşecul acestei prime tentative a agresiunii divine. Asupra lui Isaia (care este, ce-i drept, observă *Midraşul,* un citadin atent la etichetă şi la curtoazie) ea acționase ca un şoc şi-i dezlegase numaidecât limba, măcar pentru a zice în

---

[45] *Merkava,* „car" (ebr.), în speță, carul divin din viziunea lui Ezechiel (n.tr.).
[46] În original, Sanctus (n.tr.).

gura mare cât suferă el că nu ştie ce să zică (6,5: „Vai, cât mă doare că trebuie să tac...! Dară cum aş putea vorbi, eu, cel nevrednic să vadă tot ce am văzut...").

Dumnezeu va recurge, aşadar, la nişte mijloace mai tradiționale. În termeni limpezi şi bine măsurați (2,1-7). El îi încredințează lui Ezechiel o misiune în sfera cuvântului.

Această misiune este de o rară ingenuitate. Ea consistă din proclamarea a patru cuvinte ebraice: *Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu!* (2,4). Patru vorbe, nici una mai mult, nici una mai putin. Record în materie de *digest*[47] profetic. Mesajul pare, de altminteri, absurd în ingenuitatea lui, deoarece face introducerea unui discurs nearticulat. Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu, şi te-ai aştepta, bineînțeles, după două puncte şi deschiderea de ghilimele, la conținutul acestei Grăiri. Or, discursul se opreşte aici, în chip abrupt, printr-un punct şi printr-un soi de ascunziş ivit grabnic: puțin importă acel conținut, puțin importă reacția auditorilor — *ascultă ei ori ba,* (verset 5), esențialul este ca aceste patru vorbe să fie rostite.

Nici că se poate uşura mai mult sarcina unui profet. Patru vorbe care, pe deasupra, rămân fără urmări fiindcă, dinainte, sorb ceea ce le-ar face rezonabile şi inteligibile. Aşadar ce riscă Ezechiel acceptându-le? Şi de ce ar refuza el să le pronunțe?

Ca pentru a reliefa mai bine banalitatea şi caracterul inofensiv al misiunii, Dumnezeu îi întregeşte enunțul printr-o temă accesorie, banală la rându-i. El presupune, ori se preface a presupune că buimăceala lui Ezechiel e datorată (cum atât de frecvent apare în cazul altor prooroci, care o şi afirmă, în mod explicit) fricii, — frica de a înfrunta un auditoriu ostil şi agresiv, frica de a fi predat, fără apărare, pe mâna duşmanului. *Nu te teme de nimic,* îi spune Dumnezeu (verset 6), Eu sunt cu tine ca să te apăr şi să-ți fiu călăuză, cum eram alături de atâția dintre înaintaşii tăi. Nimic nu ignor Eu din răutatea oamenilor şi din câinoşenia mulțimii — dar ce! Tu nu eşti nici primul, nici ultimul profet pe calea divină, şi totul va merge bine cu atât mai mult — pare a repeta, în surdină, textul — cu cât auditoriul şi reacțiile sale nu contează deloc, deoarece, încă o dată, esențialul este ca acele patru cuvinte solemne să fie *zise.*

Or, acest esențial e ceea ce Ezechiel refuză. Tocmai *zicerii* acestor patru vorbe îi opune Ezechiel pasivitatea lui şi tăcerea lui. Patru vorbe — şi nimica peste? Nu, nimica peste, doar că aste patru vorbe sunt, din belşug, de prisos. Ezechiel nu are trebuință nici de patru, nici de trei, nici de două, nici de una. Îşi strânge cu încăpățânare buzele, aşa că vorbe n-au să fie, după această a doua secvență — deloc!

## VORBE BUNE DE MÂNCAT

Aici se situează cea de a treia secvență, neaşteptată şi originală. Ea se întinde peste ultimele trei versete ale celui de-al doilea capitol şi peste primele trei ale celui de-al treilea, constituind o scenă de logofagie, căreia i se regăseşte o paralelă, mult mai puțin pitorească şi realistă, e adevărat, în experiența lui Ieremia (15,16). Scena merită să fie reprodusă integral: *Tu însă, fiul omului, ascultă ce voiesc Eu să-ți spun: „Nu fi îndărătnic ca această casă a răzvrătirii; deschide-ți gura şi mănâncă ceea ce am să-ți dau eu". Şi privind, văzui că o mână se întinde spre mine, iar în acea mână era o carte în*

---

[47] Echivalate prin şase, precizează André Neher, în originalul acestei cărți: *Voici ce que dit le Seigneur Dieu* (n.tr.). *Digest* (engl.), rezumat de carte, de articol, etc. (n.tr.).

*chip de sul. Şi se desfăşură sub ochii mei, şi văzui că sulul era scris şi pe o parte şi pe alta, plângere, tânguire şi gemete alcătuindu-l întrutotul* (2,8-10). *Apoi îmi zise: „Fiu al omului, mănâncă tu ceea ce ai dinainte, mănâncă sulul acesta şi du-te de grăieşte casei lui Israel". Atunci deschisei gura, iar acela mă făcu să mănânc cartea aceea. Şi îmi zise: „Fiu al omului, hrănit va fi pântecul tău şi săturate vor fi măruntaiele tale de sulul pe care Eu ţi-l dau"; şi-l mâncai, iar el, în gura mea, se făcu dulce ca mierea* (3,1-3).

Fără a reveni la ansamblul acestei scene insolite, ansamblu pe care l-am examinat altundeva, vom evidenția aici două detalii, însemnate pentru analiza noastră:

1. Apatia extremă a lui Ezechiel pe tot parcursul acestei experiențe ce numai agreabilă nu va fi fost. Vizibil, Dumnezeu i-a „forțat mâna" ori, mai degrabă, gura, care se despecetluieşte, chit că fără de voie, ca să înghită sulul, însă fără ca această despecetluire să antreneze cea mai slaba reacție verbală: nici cuvânt, nici țipăt, nici interjecție. Simțământul de repulsie, ba chiar de dezgust, subînțeles la începutul scenei, tot atât cât şi simțământul opus, de agreabilă surpriză atunci când sulul se vădeşte „dulce ca mierea" nu cunosc, nici unul, nici altul, tălmăcire sonoră. Le bănuieşti adânci, chiar ascuțite, dar ele nu izbutesc să rupă barajul pe care Ezechiel îl impune virtuții cuvântului. O graniță de netrecut separă sensibilitatea intima a lui Ezechiel de expresia ei firească, mijlocită de vorbe sau de țipete. Organismul lui Ezechiel a reuşit să se scindeze. De o parte, clocotirea intensă a Eu-lui său profund; de cealaltă parte, către exterior, apatia rigidă a tăcerii sale.

2. În contextul tăcerii, pe care suntem pe cale de a-l supune analizei, secvența pare să joace un rol foarte precis: ea trebuie să-l ajute pe Ezechiel a se identifica mai deplin cu misiunea sa. Totul se petrece ca şi cum, după eşecul şocului dintâi şi nereuşita primei tentative de seducție, Dumnezeu şi-ar fi dat seama că Ezechiel era, neîndoielnic, insuficient pregătit pentru acceptarea misiunii încredințate. Logofagia slujeşte drept echipament unui om încă prea dezarmat, pare-se, pentru a pricepe şi a cuteza. Hrănit prin Cuvântul lui Dumnezeu, în ultimă instanță nemaifiind decât una cu merindele lui, omul ăsta n-o să accepte acum ceea ce refuza mai adineauri?

Şi iată, într-adevăr, că imediat după această secvență, se reia chestiunea vocației (3,4-9) într-o repetare cvasi literală a apelului precedent (2,3-7). Domnul se adresează iarăşi unui om căruia nădăjduieşte să-i fi învins rezistența şi teama, deoarece El, de astă dată, l-a echipat cu suficiente şi eficace munții. Or, efectul tonic al logofagiei se dovedeşte nul. La capătul versetului 9 clin cel de-al 3-lea capitol, n-am avansat nici cu un pas fața de capătul versetului 7 din cel de-al 2-lea capitol. Ezechiel tace. Nu se mişcă, nu cuvântă. Apatie deplină. Pe cât se pare, cuvântul hrănitor s-a şi volatilizat, fără a lăsa vreo urmă, fără a produce vreun efect.

## O STATUIE DE PIATRĂ

E nevoie, aşadar, ca Dumnezeu să recurgă la un nou procedeu — al patrulea de la debutul scenei. La drept vorbind, această nouă etapă a vocației (ocupând versetele 10-l6 ale capitolului al 3-lea) ține, şi ea, de formula repetării. Ea îi reaminteşte lui Ezechiel că Domnul aşteaptă de la el să pronunțe, în fine, cele patru cuvinte solemne, fatidice. Nuanța importantă, nuanța care dă totuşi acestei faze o coloratură foarte originală este una de ordin topografic; Mesajul, Ezechiel trebuie să-l ducă *altundeva,* la frații săi, surghiuniții strămutați din Iudeea. Se va petrece deci *o schimbare de loc.* Pe hartă, scena s-a desfăşurat, până acum, într-un punct

anume: „în vale, pe malurile râului Chebar". Acum, Ezechiel trebuie să se îndrepte către un alt loc, situat tot pe malurile râului Chebar, în amonte sau în aval, asta n-o ştim. Dar ceea ce ştim este că nu mai e vorba de o vale, ci de o aşezare, al cărei nume este Tel Aviv (verset 15). Ruptura unității de loc se însoțeşte, aşadar, de ruptura unității de climat psihologic şi social. Până acum, în vale, Ezechiel stătea de unul singur în fața lui Dumnezeu. Acum, la Tel Aviv, el va fi înconjurat de o colectivitate umană. Ni se pare că putem repera intenția divină: căldura omenească, tovărăşia fraților săi întru nenoroc şi soartă oare nu au să „reîncălzească" a lui Ezechiel inimă de gheață, oare nu le va spune oamenilor cele ținute în mutenie în fața lui Dumnezeu, oare nu va ajunge, baremi, *să le zică* oamenilor ceva, nu contează ce anume, iar gura sa în sfârşit despecetluită nu va fi atunci în stare să devină instrumentul Zicerii Domnului?

Riscăm o ipoteză suplimentară: n-o fi vrut Domnul să-l pună pe Ezechiel în contact cu un auditoriu capabil să-l „deruleze"? N-o fi dorit El să plaseze acest om recalcitrant în asemenea condiții încât să-l vadă acceptând a juca jocul profetic? N-o fi intenționat El să-l supună pe Ezechiel unei ispite mai puternice decât aceea de Ales — şi anume ispitei actorului?

Oricum, reacția lui Ezechiel rămâne credincioasă primelor lui manifestări. Pe de o parte, schimbarea locului nu se produce decât sub constrângerea unei vântoase care îl ia pe sus, unei Mâini divine care-l copleşeşte şi-l călăuzeşte. Însă, mai cu seamă, când această vântoasă şi această Mână vin de hac apatiei lui, când el ajunge la Tel Aviv, printre frații săi surghiuniți, când el se află *în mijlocul lor,* el se instalează *în mijlocul lor* într-o totală prostrație şi într-o tăcere deplină, din care Domnul va încerca să-l scoată după trecerea a şapte zile încheiate (versetele 15-l6)! Peripeția spațială şi socială nu are, aşadar, decât un singur efect: cel de a face încă şi mai plastice tăcerea lui Ezechiel şi refuzul său. Până acum, în fața lui Dumnezeu, el era o statuie de piatră. De acum încolo, e o statuie de sare în mijlocul oamenilor, ca şi Iona pe fundul calei şi în străfundul somnului, Ezechiel a atins dimensiunea inertă a tăcerii, el nu mai e decât un obiect printre oameni.

Şi se înțelege, deoarece era aşteptată, era nădăjduită, agilitatea mişcării divine: acestui obiect, Dumnezeu îi aduce aminte că om este, prin responsabilitate — o armă superbă.

## UN INS ÎN AFARA LEGII

Responsabilitatea? Nu e una dintre temele cele mai clasice ale experienței profetice, iar analiza acestei experiențe se poate ea întreprinde fără ca, mai devreme sau mai târziu, să apară această temă? N-am insistat noi înşine, atât de adesea, asupra faptului că profeția biblică e bidimensională, că ea comportă o fază de revelație, apoi un act de comunicare, şi că, între ele, articulația e alcătuită tocmai din responsabilitate? Profetul care ar refuza să transmită mesajul în vederea căruia a fost dânsul ales ar denatura, chiar din temelie, țelul alegerii. Că aceasta din urmă s-a oprit asupra lui nu a fost spre a da apă la moara unor inițiative înguste, ci ca să-l prefacă într-un element activ al istoriei. Iar de această transformare, responsabil este profetul.

Secvența noastră exprimă exact acest lucru: ea afirmă că profetul este un *străjer* (v. 17) care, asemenea străjilor de pe metereze, are drept sarcină *să dea de ştire* (v. 17, 18 urm.) că orice delăsare în această îndatorire de veghe poate avea nişte urmări catastrofale, de care el va avea de dat

socoteală *(ibid.);* soarta oamenilor se află în mâinile sale, iar de această soartă el e responsabil în fața lui Dumnezeu (v. 18, 20). Aceleaşi teme se vor regăsi la capitolul XXXIII din *Ezechiel,* versetele de la 1 la 9, cu o intensificare a metaforei, deoarece arma strajei va fi acolo desemnată anume: *şofarul,* goarna alarmei, pe care santinela are datoria s-o sune, altfel pune în primejdie de moarte oraşul a cărui pază i s-a încredințat.

Iată însăşi definiția profeției biblice reamintită astfel, aşa cum a conturat-o Ernst Bloch în antiteza Isaia-Casandra. Cea din urmă, fie că vorbeşte, fie că nu vorbeşte, nu va influența, în ultimă instanță, evenimentele, câtă vreme evenimentele vor avea sau nu vor avea loc, după cum Isaia cuvântă ori tace.

Isaia? Nu pe *Ezechiel,* mai degrabă, ar fi trebuit să-l aleagă Ernst Bloch ca arhetip al profeției biblice? Căci, la drept vorbind, dacă tema responsabilității e, în chip legitim, inseparabilă de profeția biblică, aceasta nu înseamnă defel că *Biblia* o menționează în mod explicit pe fiecare dintre paginile ei profetice. Ba dimpotrivă, afară de câteva aspecte presărate ici şi colo, ea este înfățişată exclusiv în *Cartea lui Ezechiel,* cu desfăşurarea de imagini pe care tocmai am amintit-o.

S-o inserăm deci în contextul ei, ca a patra verigă din tentativa divină de forțare a tăcerii unui profet. În strădania ei de preschimbare a inimii de piatră a lui Ezechiel într-una de carne, ceva fundamental se schițează: încercarea de a restabili structura dialogală a raporturilor dintre Dumnezeu şi om. Dumnezeu, aş fi ispitit să spun, se întoarce la surse. Tăgăduite prin tăcerea lui Ezechiel. Nu încăpățânarea unui ins îndărătnic este implicația, ci rațiunea de a fi a acestei stranii creaturi, numită om. Aici, miza nu mai e psihologică; este ontologică. Deoarece, în perspectiva biblică, logica Existenței vrea ca omul să-şi asume partea ce îi revine, să fie, în opera de săvârşit, partener lui Dumnezeu, cu tot ce comportă acest lucru în materie de înfricoşătoare şi exaltante responsabilități. Pentru omul exemplar care e profetul, a refuza să transmită Zicerea lui Dumnezeu înseamnă a dezerta de pe front, a se eschiva de la îndatorire acolo unde se alege între viață şi moarte, înseamnă a tăgădui, în cele mai patetice condițiuni, că omul e altceva decât lucrul. A tăcea, în acel moment crucial, este mai rău decât a nega demnitatea de om; înseamnă s-o tratezi cu arma cea mai insultătoare din câte posedă libertatea omenească: cu disprețul.

Or, aceasta este arma la care recurge Ezechiel. O dată mai mult, asaltului divin, el îi opune propria muțenie. În lumina metaforelor divinei chemări la ordine, tăcerea lui este de tipul celei a lui Iona, când coboară în străfundul calei, să se culce. Acolo, spuneam noi, un vagabond opune disprețul căscatului său — furtunii ce i-a scos din minți pe toți dimprejur. Aici, la Ezechiel, un străjer din cale afară de potolit întâmpină dumnezeiasca învălmăşeală: vrăjmaşi pândesc, incendiul amenință, orăşenii asediați au şi ieşit în stradă cu spaima morții în suflet, însă cel pus de veghe, cel căruia i s-au încredințat, odată cu şofarul, cheile vieții şi-ale morții, sforăie din bojoci. Că e peripeția în cazul lui Iona, că e metafora în cazul lui Ezechiel, în ambele variante anumite elemente joacă pentru a da scenei o coloratură viu realistă. Totuşi, cu deosebirea că tema responsabilității e subînțeleasă la Iona, pe când la Ezechiel e, dacă pot spune astfel, supra-înțeleasă. Ea a fost explicită şi repetată de către Domnul cu atâta insistență, încât tăcerea lui Ezechiel constituie o provocare, în sensul cel mai strategic al termenului. În lupta unu contra unu, care, de şapte zile şi mai bine, îl opune pe Dumnezeu lui Ezechiel; cel din urmă tocmai a operat mişcarea absolută. El a rupt parâmele, făcându-I cunoscut Domnului dornic de un Față în Față, că, alături

de riposta lui Iona, ce constă din a i se întoarce spatele lui Dumnezeu şi din a te situa dincoace de El, exista încă o posibilitate, aceea de a te situa dincolo de Dumnezeu. Dumnezeu pretindea că ar fi creat omul pentru a face dintr-însul *făptura meta-fizică.* Ezechiel se transformă în *făptură infra-fizică.* Fiindcă tăcerea lui Ezechiel este mai opacă decât aceea a universului. Cel puțin silențioşii aştri nu refuză legea potrivit căreia ființează, pe câtă vreme omul Ezechiel refuză să şi-o accepte pe a sa. Prin tăcerea lui, Iona devenise un *fugar.* Printr-a sa, Ezechiel s-a pus *în afara legii.*

## DUMNEZEU INTRA IN TĂCEREA OMULUI

Simțim că deznodământul e aproape, nu fiindcă ne stă în putere să-l ghicim, ci pentru că el este ineluctabil. Într-adevăr, din două, una. Ori Dumnezeu depune armele şi ar fi unica oară, în istoria biblică toată, când libertatea omului-profet ar avea câştig de cauză asupra voinței lui Dumnezeu, unica dată când omul ar izbuti, printr-un mijloc oarecare, să se eschiveze vocației şi să nu devină profet, în pofida chemării divine. Dar atunci, evident, *Cartea lui Ezechiel* s-ar opri aici: ar fi aceasta povestea, singura poveste din *Biblie,* a unei ratări profetice. Cum însă patruzeci şi cinci de capitole ne aşteaptă încă în *Cartea lui Ezechiel,* trebuie să ne mulțumim cu cea de a doua ipoteză, anume aceea că Domnul a găsit o ultimă şi hotărâtoare mişcare, un fel de armă secretă, pe care El trebuie s-o utilizeze, acum, dacă vocația lui Ezechiel n-a fost blocată în acest punct, dacă îi va fi dat să țâşnească, brusc, cu atâta violență încât să-i ceară patruzeci şi cinci de capitole pentru a se întruchipa.

Şi chiar acest lucru se produce, după un suspans de trei versete (22, 23, 24) trădând o ezitare în Domnul, o dezorientare în privința celui mai potrivit loc unde să se afle omul în vederea actului decisiv: *„...Scoală-te şi ieşi în vale, că acolo am să-ți vorbesc... Mă ridicai şi ieşii în vale... şi căzui cu fața la pământ... Dar intră în mine duhul şi mă ridică în picioare şi-mi zise: „Întoarce-te, închide-te în casa ta..."* Între valea (Chebarului) şi casa lui Ezechiel (la Tel Aviv) are loc o pantomimă mută şi, pare-se, gratuită, afară doar de cazul că acest du-te-vino nu te face să gândeşti la umbletul lui Iona, între Jaffa, Tarsis şi Ninive. Să fi încercat Domnul să-i aplice lui Ezechiel fisura lui Iona"? Să readucă la El un fugar? Să-l pescuiască pe Ezechiel din Regatul Tăcerii şi să-l reintroducă în Regatul Cuvântului?

Este posibil, însă cele trei versete (25, 26, 27) ce ne mai rămân de citit în chip de concluzie din această scenă excepțională arată că, dacă Dumnezeu s-a putut gândi o clipă la Iona, El şi-a venit iute în fire, măsurând eroarea pe care ar fi săvârşit-o, confundând un fugar ca Iona cu un scos în afara legii, ca Ezechiel.

Efectiv, de-a lungul strădaniei cu disperare transpusă în refuzurile lui succesive, Ezechiel nu a schițat nici un gest de fugă. Pur şi simplu, s-a zidit în el însuşi, aşezând în juru-i cercuri concentrice de tăcere, delimitând tot atâtea terenuri minate, peste care nimeni nu poate trece fără a-şi asuma nişte riscuri considerabile. Într-un ultim demers, el a rupt ultima punte care mai lega aceste meleaguri pustii de persoana lui. Ezechiel nu a fugit dinaintea lui Dumnezeu. El s-a retras în Eul său, până într-acolo încât să facă din acest Eu o altă lume. Tăcutul Eu al lui Ezechiel depindea acum de o lege distinctă de aceea a Cuvântului lui Dumnezeu. Confruntarea dintre Dumnezeu şi Om nu mai era aceea dintre două Regate — cel al vorbirii şi cel al Tăcerii — ci aceea dintre Trăire şi *no man's land,* între care nici o comunicare nu s-ar mai vădi cu putință.

Or, Dumnezeu stabileşte tocmai această comunicare, printr-un demers dezvăluit grație celor trei versete de încheiere ale celui de-al 3-lea capitol din *Cartea lui Ezechiel,* un demers căruia nu-i găsim pereche în *Biblie* şi care, totuşi, alcătuieşte una dintre constantele fundamentale ale teologiei biblice. M-ar surprinde ca nici un exeget să n-o fi remarcat încă. Ea reiese cu atâta limpezime, atât de netăgăduit, din simpla lectură a acestor trei versete: *Şi tu, fiu al omului, iată că vor pune pe tine nişte frânghii cu care te vor lega, ca să nu mai ieşi în mijlocul lor. Şi voi lipi limba ta de cerul gurii tale, vei deveni mut şi nu-i vei putea mustra că fac parte dintr-o casă a răzvrătirii. Dar când Eu îți voi grăi, îți voi deschide gura şi tu le vei spune: Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu. Asculte cine vrea să asculte, refuze să priceapă cine vrea să refuze, că dintr-o casă a răzvrătirii fac ei parte!*

Cine nu resimte că ne aflăm aici la o răspântie a noțiunii de tăcere în *Bibliei* Tăcerea aceasta, pusă de omul-Ezechiel în cercuri defensive jur-împrejurul libertății sale, nu e contestată de Dumnezeu, nu e desființată şi prefăcută în cuvânt. Tăcerea aceasta a omului, Dumnezeu o face A Sa — El face dintr-însa *Vorbirea Sa,* pe viitor mută.

Acel *no man's land* a chemat, întrucâtva, un *no God's land.* Dumnezeu s-a retras în tăcere, nu pentru a-l *evita* pe om, ci dimpotrivă, pentru a-l *întâlni,* însă avem o întâlnire a tăcerii cu tăcerea. Două ființe, dintre care una încerca să-i scape celeilalte pe scena scăldată în lumini a formulei Față-n Față, se regăsesc în reversul silențios al Fetelor ascunse. E prețul unei situații, S.O.S.-ul libertății: dialectica reunind Dumnezeu şi om nu mai este pozitivă, ea nu se mai stabileşte prin partea de sus a unei curburi convexe; ea se realizează, într-o încovoiere concavă, prin partea de jos. Acesta este exemplul tipic a ceea ce — după Auschwitz — numeşte Theodor W. Adorno, o *dialectică negativă.* Tăcerea, încetând de a fi un refugiu, devine locul agresiunii supreme. Libertatea invită Dumnezeu şi om la un rendez-vous de neînlăturat; însă este un rendez-vous în universul opac al tăcerii.

## RISCUL LIBERTĂȚII: VIITORUL

Căci libertatea este în mod dialectic legată de tăcere. Ea nu o poate nici omite, nici lăsa-o în voia ei. Mai rău: după cum se vede din exemplul-limită oferit de Ezechiel, libertatea *cheamă* tăcerea, o stârneşte, o provoacă şi, astfel, introduce un actor ireductibil pe avanscena aventurii omeneşti, din care aceea a profeților, e necesar s-o reamintim, nu constituie decât un caz limită.

Numeroase sunt conexiunile dintre libertate şi tăcere, însă cea mai profundă şi, de asemenea, cea mai dificilă pentru rolul nostru de om, cu siguranță se află în *dialectica timpului* care îi dă culcuş. Căci saltul actului liber presupune o *clipă,* o clipă de tresărire când energia alegerii se încordează într-o tensiune supremă, decisivă. Or, clipa e roaba timpului şi a fatalelor lui categorii: ea nu se poate implanta decât pe această efemeră şi fragilă pasarelă căreia noi îi spunem prezent şi, de vrea să nu se lase măturată numaidecât, i se impune ca, de la înălțimea acestei pasarele, să înfrunte, în chip stoic, în chip laş, în chip eroic, viitorul. Niciodată actul liber nu va putea utiliza trecutul altfel decât ca trambulină, iar prezentul, altfel decât ca rampă de lansare; dar obiectul libertății nu poate fi decât *viitorul. Î*ntr-însul, şi numai într-însul, descoperă rațiunea ei de a fi şi câmpul ei de acțiune. Atunci când libertatea pretinde a se exercita asupra trecutului ori asupra prezentului, ea se preschimbă în servitute: este libertatea lui Sisif, cel ce îşi închipuie că e liber când aburcă, în fiece zi,

povârnişurile pe care s-a mai cățărat ieri, cel ce află, spre seară, în rostogolirea până la fundul văii, silit să reia de la capăt, ca sclav, o muncă silnică şi zadarnică. Filozofiile libertății nu-s oare, toate, nişte filozofii ale viitorului? Oare nu propulsează, în fața lor, acele variațiuni pe tema viitorului care sunt visul, utopia, speranța? O filozofie precum aceea a lui Ernst Bloch nu este oare, după fericita expresie a unuia dintre comentatorii ei, *expusă radiațiilor viitorului?*

## RISCUL VIITORULUI: TĂCEREA

Or, radiațiile viitorului sunt integral silențioase. Într-adevăr, dintre cele trei dimensiuni ale timpului — trecutul, prezentul, viitorul — viitorul e singura ce se identifică integral cu tăcerea, în plenitudinea sa, dar, de asemenea, în redutabila sa ambivalență. Trecutul alcătuieşte un limbaj perfect: el poate fi interogat, scrutat, descifrat, iar istoria nu e altceva decât ştiințificul purtător-de-cuvânt al acestei Vorbiri, pe care nisipurile sau uitarea au îngropat-o câteodată, dar pe care minuțiozitatea arheologului, acribia arhivarului, corectitudinea martorului ajung s-o restituie, fără ca în cele din urmă nimic din acest trecut să mai poată fi *trecut sub tăcere.* Cât despre prezent, mai puțin rigid decât trecutul prin suplețea lui, nu stă mai prejos când e să fie grăitor; vorbirea se hrăneşte dintr-însul ca dintr-o miere produsă de ea însăşi, în intimitatea unui stup unde fiecare lucru se iveşte pentru a fi, pe dată, trăit şi exprimat.

Numai viitorul e silențios. Ca şi tăcerea, viitorul nu spune nimic despre sine, mai întâi pentru că e, întrutotul, incapabil de Vorbire: neavând nimic trăit, nici mistuit, cum ar putea el zice neantul cuibărit într-însul? Dar, mai cu seamă, viitorul e ambiguu precum tăcerea. El poate oferi orice, dăruindu-se prin valuri succesive, fiecare din ele, crescut pe creasta celui dinainte, ducând un pic mai departe pe drumul eternității. Dar el poate, de asemenea, accede la suprafața trăită precum balonul de săpun, plesnind chiar în clipa când *razele* trec printrînsul luminițele lor sclipitoare.

Riscul viitorului, care se confundă cu riscul speranței, este riscul tăcerii. Iată riscul pe care, cu Ezechiel odată, l-au înfruntat alți oameni biblici: Abraham, Iov şi, iarăşi, Ezechiel. Toți trei au spus DA viitorului, DA tăcerii acestuia, însă cu nişte nuanțe care fac să apară consimțământul lor drept *variatiunile biblice pe tema lui DA adresat TĂCERII.*

### Variantele lui da adresat tăcerii

*Da — făgăduinței, visului, lucrării:*
*Abraham*

## ABRAHAM, INVENTATORUL LUI DA

Abraham este omul care spune da. Da, *ken,* este, aşa cum am văzut, nu doar întâiul cuvânt pe care-l pronunță atunci când el dă dialogului vertical funcția sa inițiatoare, ci şi întâiul cuvânt pe care vreodată omul îl va fi pronunțat, *în avans* față de interpelarea divină, deoarece, aşa cum arătam noi mai sus, acestei funcții inițiatoare a dialogului vertical, Abraham îi este izvoditorul. Totul se petrece ca şi cum, în această invenție hotărâtoare, Abraham ar fi vrut să aşeze esențialul ființei sale, însăşi

direcția dobândită de făptura sa pe durata prelungului interval de tăcere verticală *{Gen.,* cap. 12-l4), gen de propedeutică[48] pentru acel moment al Cuvântului, care nu putea decât exprima ceea ce, din capul locului, fusese gata pregătit în Abraham.

Dar dacă *ființa-gata-pregătită* a lui Abraham se cristalizează, dintru început, în pronunțarea lui DA, iată, se regăseşte acest DA la capătul dinspre sfârşit al carierei lui Abraham, în episodul jertfirii lui Isaac *(Gen.* 22), într-un leit-motiv atât de impresionant, încât acest DA ales — dar şi născocit — de Abraham a rămas, pe parcursul întregii *Biblii,* termenul cheie al *ființei gata pregătite: hineni,* termen compus, foarte stângaci tălmăcit prin: *lata-mă,* şi pe care se cuvine a-l reda literal, respectând valoarea fiecăreia dintre componentele sale, prin: *Da, Eu.*

*Da, Eu,* spune Abraham în trei rânduri, la sfârşit *(Gen.* 22,2; 7,11) precum spusese, la început, Da, Mie, *(Gen.* 15,3). Abraham, am sugera noi, este omul care îşi declină eul în registrul afirmației. La dativ, ca şi la vocativ, pe planul relației ca şi pe planul acordului, fie că e vorba de a avea *(mie)* ori de a fi *(eu),* persoana lui Abraham e caracterizată prin deschiderea către aderare, către afirmație, către Da.

Că această aderare nu are nimic naiv, că ea este, dimpotrivă, rezultanta dezbaterilor, ezitărilor, tatonărilor, reiese destul de limpede din textul biblic, pentru ca *Midraşului* să nu-i rămână decât să amplifice anumite nuanțe, ca să ne dea întregul lor relief. *Ce poți tu să-mi dai?* întreabă Abraham *(Gen.* 15,2) înainte de a pronunța acel *Da, mie* din versetul următor, iar această întrebare, în continuarea unei lungi perioade precedente de tăcere verticală, sună asemenea unui strigăt de suflet rănit. Oare nu la o încheiere de bilanț a ajuns aici Abraham? Nu măsoară el toată distanța aflată între făgăduințele divine, acumulate de la fluturarea celei dintâi, țintind îndepărtatul şi gloriosul viitor al şirului de generații — şi mişcătoarea dar amara realitatea, ba, la o adică, nițeluş ridicolă, a moşneagului sterp a cărui felie de viață rămasă se tot chirceşte, zi după zi, de parcă e pielea de şagri[49]? „Ce îmi vei da Tu, după toate câte mi-au fost promise şi — până acuma — nedate?"

Afirmasem cu alt prilej că Abraham refoloseşte aici procedeul lui Cain, cu importanta diferență că, pe când Cain răspunde întrebării lui Dumnezeu printr-altă întrebare, întrebarea lui Abraham nu răspunde unei întrebări, ci unei făgăduințe de-a lui Dumnezeu: *Eu sunt scutul tău şi răsplata ta va fii foarte mare...* Replicând, întrebarea lui Abraham nu dezvăluie vreo insolență din pafte-i, cum fusese cazul la Cain, ci nerăbdarea lui în fața unei făgăduieli care ia, pe zi ce trece, aparența unui miraj.

Tot simțământului foarte acut al unui decalaj între realitate şi ideal i se datorează patetica pledoarie pentru Sodoma ținută de Abraham *(Gen.* 18). În monologul divin, unde efectele — cauzele, datele şi verdictul se întemeiază pe o matematică rigidă (v. 20-21), Abraham introduce redutabila ipoteză a lui *deci Poate:* v. 24: *„S-ar putea ca* în cetatea aceea să fie cincizeci de drepți..." A fi: realitatea brută a lui *ieş,* logica planului divin, trebuie să fie socotit sub cu totul alt unghi prin prisma lui *poate.* Prezența Drepților, pe care divina cumpătare pare s-o fi lăsat cu desăvârşire în afara dosarului, poate modifica lumina nepărtinirii, obligându-l pe Domnul Dumnezeu să judece, nu să osândească. Iată-l pe A Fi corectat prin Poate

---

[48] Învățământ pregătitor care cuprinde elementele de bază ale unei ştiințe (n.tr.).

[49] Aluzie la romanul cu acest titlu al lui Honoré de Balzac (n.tr.).

fi[50]: *ulai ieş,* aşa se prezintă tema pe care se structurează acest dialog, prin care destinul lumii e pus în mâna oamenilor.

Însă, în momentele decisive, aceste interogații, aceste perplexități, aceste puneri în discuție sunt depăşite prin Da-ul consimțământului: în „Akeda", el atinge expresia culminantă *(Gen.* 22).

Într-adevăr, episodul Akeda nu constituie o surprindere pentru Abraham, ci o *prindere în capcana* propriilor cugetări, în angrenajul meditației unde de un lung şir de ani (încheierea capitolului XXI: *iamim rabim),* Abraham se închidea ca într-un cerc *vaiehi ahar hadevarim haele—hirhure devarim;* din mijlocul acestor cugetări repetate cu obstinație, din mijlocul unei obsesii, am zice noi, țâşneşte punerea la încercare. Abraham se află gata de punerea la încercare, el poate răspunde numaidecât *hineni,* da-eu, şi să exprime acordul perfect între persoana sa şi consimțământ, pentru că punerea la încercare îl eliberează de obsesie, în felul cum fructului îi trebuie scuturarea floarei ca să se pârguiască.

Am precizat mai devreme tonalitatea primăvăratică a leit-motivului *devarim* în existența lui Abraham. Care nu se mai identifică, aici, nici cu *lucrurile,* nici cu *vorbele,* ci, fără doar şi poate, cu *evenimentele.* Şi totuşi, *Midraşul* contestă incontestabilul. Nu că vrea să ne aducă înapoi la semnificațiile revolute ale *davar*-ului. Însă, printr-o mişcare de rotație, iată că s-a deplasat centrul de greutate din *devarim:* el nu mai e introdus în chip obiectiv în imaginație. În acest leit-motiv, *devarim,* conform lecturii *Midrasului,* nu sunt nişte realități palpabile în natură sau în istorie, ci nişte *cugetări,* nişte *meditații,* nişte *gânduri crescând ca bălăriile — hirhure devarim* — peste care se înalță viața lăuntrică a lui Abraham, ca peste un fundal sonor, a cărui intensitate sporeşte în anumite momente, până ajunge să devină *obsesie.*

## OBSESIA VIITORULUI

Nu e greu de descoperit conținutul obsesiei lui Abraham, aceasta fiind precizată cu toată claritatea de dorit în însuşi textul istorisirii. Abraham, ni se spune la sfârşitul capitolului 21, în timpul îndelungatei lui şederi în tara filistenilor, la Beer Şeva, sădeşte un terebint[51] şi, *acolo,* îl invocă pe Dumnezeu ca pe Dumnezeul Veşniciei. Arareori mai foloseşte *Biblia* un limbaj atât de abstract. Dumnezeul Părinților, Dumnezeul Cerului şi al Pământului, iată pe cine îl defineşte Abraham drept Cel Veşnic. De la o concepție religioasă şi cosmică, lunecăm către concepția filozofică — şi acolo, în acel loc şi în acel moment al itinerarului său — face Abraham răscolitoarea descoperire a Veşniciei. *Hic et nunc* de o parte, Veşnicia, de cealaltă parte: cei doi poli opuşi ai timpului se înfruntă şi țâşnesc simultan la şocul experienței lui Abraham. În acest verset 33 din cel de-al 21-lea capitol al *Genezei,* Abraham întrevede, pe neaşteptate, legătura, de nedestrămat deşi smucită, dintre clipă şi durată, dintre moment şi eternitate, iar această viziune, intensificată de-a lungul zilelor, este aceea care se preface, puțin câte puțin, în obsesia de care vorbeam noi mai sus şi pe care o putem defini acum ca *obsesia viitorului.*

Cu o intuiție remarcabilă, Samson Raphael Hirsch subliniază că expresia *El Olam* constituie, în *Biblie,* un *hapax*[52], pe când, în tradiția

---

[50] În original: l'Etre corrigé par le Peut-Etre (n.tr.).

[51] Terebintul *{Pistacia terebinthus),* arbore mediteranean, din răşina căruia se extrag terebentina şi alți tananți (n.tr.).

[52] Prin *hapax* (derivat din grecescul *hapax legomenon)* se înțelege un cuvânt

evreiască post-biblică, ea a devenit cea mai curentă formulă pentru a-l desemna pe Dumnezeu. Ea nu se traduce nici prin Dumnezeul Veşniciei, nici prin *Dumnezeul Eonilor* (cf. Buber-Rosenzweig: *Gott der Zeiten),* ci prin *Gott der Zukunft.* Aici, linia despărțitoare dintre trăit şi viitor trece prin inima lui Abraham. Aici se vădeşte inevitabilă întâlnirea teologică cu acea felie de tăcere opacă numită, în viața omului şi a oamenilor, viitor. Căci — şi din nou este vorba despre o remarcă lămuritoare datorată lui Samson Raphael Hirsch — *olam* vrea să zică *neelam,* de care vorbeşte încheierea *Eccleziastului,* cu alte cuvinte marginea ascunsă, mută şi cu neputința de cunoscut care formează, pe linia timpului, *viitorul.*

Or, viitorul, în plenitudinea silențioasei lui opacități, dar de asemenea în silențioasa ambivalență a îndoitei lui ispite, iată dimensiunea existențială a lui Abraham, deoarece, încă din prima zi, totul era proiectat *în întâmpinarea* acestui om, ca program, ca plan, ca aşteptare, ca făgăduială: stăpânirea unui Pământ, fiul, istoria posterității. Dumnezeu îi spusese: *Mergi, leh-leha,* iar Abraham mersese, ducându-se mereu mai departe, fără de nici un răgaz, executând porunca din zi în zi mai bine, fără ca ținta să fie vreodată atinsă, cu ochii ațintiți necurmat către acel viitor-zare, limită a existenței lui, dar limită fugind necurmat înainte.

Or, iată că un popas părea a fi prielnic la Beer-Şeva; acolo, în locul acela şi în acel moment, cele trei componente fundamentale ale făgăduinței lasă impresia a fi ajuns să se împlinească. Fiul făgăduinței se născuse şi creştea ca vârstă şi ca personalitate. Istoria făgăduită tocmai se pornise, fiindcă o primă sfadă despărțise pe Ismael de Isaac şi două tendințe abrahamice, autentice, îşi găseau astfel, de pe atunci, întruparea în cursul evenimentelor. În fine, Pământul îi fusese recunoscut lui Abraham printr-un pact solemn, încheiat cu unul dintre suveranii Filistiei. Oh, nu era încă tot pământul Canaan-ului, nu era, la drept vorbind, nici măcar pământ de-a binelea, un simplu puț, şi-atât, dar recunoaşterea solemnă a acestui puț ca posesie a lui Abraham dobândea valoare de simbol. Abraham, pentru întâia oară, devenise stăpânul unei parcele din Pământul făgăduit.

Urmaşi, istorie, pământ făgăduit deveniseră realități. Acolo, în acel loc şi în acel moment al rătăcirilor sale, *hic et nunc,* Abraham le avea în mâna sa. Pentru Abraham, făgăduința se metamorfoza în *acum.* Iar prin acest acum, Dumnezeul Făgăduinței devenise, pentru Abraham, Dumnezeul Eternității.

Căci zilele treceau, numeroase, *iamim rabim,* fiecare cu adaosul ei la cele dinainte-i, fără ca nici o modificare să intervină în cele dobândite, dacă nu se ține seama că lucrurile continuau să evolueze în sensul celor dobândite: Isaac creştea; pământul ce avea să devină cavou era luat în stăpânire, netăgăduit de nimeni; Ismael se desfăta în nisip, acolo, în Egipt, zămislind noroade şi introducându-le pe eşichierul istoriei.

Ce altceva era, aşadar, viitorul, dacă nu această durată etalându-se, continuând a se hrăni din propriile ei resurse, tinzând către maturitate, asemenea unui rod ce din floare se iscă?

Ori, te pomeneşti că un ger nebănuit urma să curme fără de veste această evoluție, iar floarea urma să se scuture mai înainte ca rodul să se işte dintr-însa? Rămânea viitorul înțesat de capcane iar înceată înaintare pe povârnişurile sale nu chezăşuia prin nimic împotriva accidentului grav şi a prăbuşirii subite în mlăştinoasele gropi?

---

sau o expresie cu o singură apariție pe tot parcursul unei lucrări de referință (n. tr.).

UN VOCATIV FĂRĂ CHEIE

Atunci punerea la încercare ajunse la Abraham — cele două braţe deschise peste ambigua tăcere a viitorului gata să-l înzestreze, gata să-l piardă, spunând DA adeveririi posibile, cum şi dezamăgirii posibile, ofertei pe care ar face-o, dar şi refuzului pe care l-ar opune.

*Da — eu,* va spune dânsul în două rânduri, la versetul 1 al probării, de asemenea, în scobitura articulaţiei, la versetul 11, angajându-se, după cum am arătat noi, cu toată fiinţa sa în consimţământ. Cu toate acestea, nu ar trebui să se izoleze unul de altul cele doua momente ale consimţământului şi să se creadă că, la versetul 1, Abraham spune da refuzării viitorului şi că, la versetul 11, el spune da ofertei sale ori, mai degrabă, recuperării sale. Ritmul punerii la încercare este, desigur, măsurat prin aceşti doi timpi, dintre care unul îi răpeşte lui Abraham tot edificiul speranţei, şi însăşi temelia pe care îl construia: fiul lui şi, pe cale de consecinţă, pământul şi istoria pentru care i se născuse acel fiu, în vreme ce, prin mişcarea a doua, toate acestea îi sunt redate. Dar această mişcare binară nu este reală decât la nivelul încercării: numai Dumnezeu, care o întocmeşte, şi numai cititorul biblic, care, dintru început, află că este vorba de o punere la încercare, ştiu că e cazul să tremuri din clipa când răsună întâiul vocativ „Abrahame!", şi că e cazul să jubilezi când răsună cel de-al doilea, la versetul 11. Ei, şi numai ei, identifică din capul locului succesiunea de semne negative, apoi pozitive, care fixează punctele de reper ale punerii la încercare, când cea din urmă e demnă de acest nume. În ceea ce îl priveşte pe Abraham, el, aşa cum se întâmplă totdeauna cu obiectul unei probări veritabile, nu ştie nimic, nu identifică nimic, nu ghiceşte nimic.

Atunci când, sub crengile terebintului din Beer-Şeva, firul visării sale e, dintr-o dată, rupt de interpelarea „Abrahame", el nu poate nicicum bănui care va fi natura acestei noi şi neaşteptate chemări. Invitarea, pe nepusă masă, la un dialog, îl tulbură, bineînţeles, din monotonia monologului său lăuntric, însă cheia ei, majoră sau minoră, exaltantă sau deprimantă, nu îi este dată din capul locului. Demersul hotărâtor prin care Abraham demonstrează că a rămas acelaşi Abraham e că *de îndată,* şi fără să aştepte vreo lămurire oarecare, el răspunde: *da. Hineni: da, eu.* Căci acest da-eu Abraham îl rosteşte încă de la versetul 1, mai înainte ca versetul 2 să aducă precizări tragice, prin care Abraham află că viitorul urmează a-i fi răpit, că trebuie, încă o dată, să meargă încotrova *{leh-leha),* că trebuie să piardă, ba chiar să jertfească toate cele de dragul cărora, până atunci, trăise. Versetul 2, să nu-l uităm, l-ar fi putut conduce pe Abraham către cu totul altă misiune, către cine ştie ce pelerinaj sublim ori cine ştie ce nuntă mistică, către vreo „înălţare" care să fi avut binecuvântarea supremă, iar nu la nenorocirea care îl pândeşte acum. Iar *echivocului* acestui viitor se simte Abraham, în chip intuitiv, gata să-i spună *da. Da-eu,* cele două braţe deschise viitoarei vremi[53] , cuvintele ce au să răsune după vocativ, secretului care, dintr-o clipă într-alta, o să ţâşnească şi despre care ştiu doar că îmi poate aduce bucuria supremă în aceeaşi măsură cu suprema durere.

Şi tot *echivocului* îi spune Abraham *da* la „cotitura" punerii la încercare. Căci, nu altfel decât la versetul 1, Abraham nu ştie, nu poate şi nu se cade să ştie ce vesteşte vocativul versetului 11, căruia îi răspunde, pe dată: *da-eu, hineni.* Cu siguranţă, acel vocativ conţine şansele unui

---

[53] În original: les deux bras ouverts sur l'ad-venir

reviriment, dar nimeni nu poate şi nu trebuie să ghicească sensul revirimentului. Poate fi vorba despre lucrul efectiv pe cale să se petreacă: oprirea braţului lui Abraham, dezlegarea dramei, redarea a ceea ce păruse a fi fost răpit. Însă poate fi vorba, de asemenea, de o intensificare a dramei, de un fel de haltă rapidă mai înaintea unei a doua staţii a calvarului, unui spor în materie de pierdere, unui plus în materie de renunţare. Chiar şi aşa, Abraham spune da alternativei: întâmplă-se orice s-o întâmpla, slăbească-se nodul ori strângă-se încă şi mai tare, *da-eu,* fiinţa mea este gata să înfrunte această care va să vie vreme.

## A AUZI CORESPUNDE UNUI A FI AUZIT

Acest da-eu al lui Abraham înseamnă acceptarea tăcerii în faţa căreia stă Abraham în momentul „Akeda", tăcere a viitorului pe care aş numi-o bucuros tăcere-orizont deoarece, precum în linia orizontului, există, în tăcerea viitorului o perpetuă simultaneitate antrenând darul şi inaccesibilul: orizontul este, în acelaşi timp, ceea ce omul percepe cel mai clar şi ceea ce el nu poate vreodată atinge; e limita, însă limita fiinţei reale; e o realitate, însă o realitate supusă legilor perspectivei. Tăcerea-orizont este punctul joncţiunii între relativ şi absolut, între imanentă şi transcendenţă. Cel ce spune da, ca Abraham, acestei tăceri-orizont, cel ce, precum Abraham, se contopeşte deplin cu făgăduinţa, acela îşi află locul privilegiat acolo unde Domnul Dumnezeu se descoperă în întregime, s-ar putea zice, în plenitudinea evanescenţei Sale, în perspectiva sesizabilă a insezizabilităţii Sale, în Fiinţa Arhifiinţei Sale[54], în urmele înfăţişărilor Sale de nepătruns. Cel ce, asemenea lui Abraham, spune da acestui Dumnezeu, cel ce, la fel ca Abraham, îşi ciopleşte experienţa în numele muntelui pe care încercarea „Akeda" avu loc[55], acela resimte că *A Vedea* corespunde unui *A fii Văzut* şi, ca şi *Eccleziastul,* va resimţi că *A Auzi* corespunde unui *A Fi Auzit.* Cecitatea şi constanţa tăcerii nu mai sunt, de atunci, nişte privaţiuni negative, ci nişte încremeniri din înalt, o întunecare a vederii şi o stupefacţie a auzului, datorate unei viziuni şi unei vorbiri divine care priveză făptura omenească, absorbind-o.

## MUNTELE MORIA NU E CRUCEA LUI ABRAHAM

Dar Abraham însuşi nu poate face din această întunecare a vederii legea vieţii sale. Cu certitudine, îi acceptă fulgerătoarea experienţă la momentul suprem de pe Moria, dar viaţa lui nu rămâne pironită în acel moment. Moria nu este Crucea lui Abraham, căci Abraham continuă să-şi poarte crucea existenţei, cu greutate şi cu stângăcie, de-a lungul istoriei vieţii sale cu multe pagini încă, din ziua care i-a urmat „Akedei". Iar dacă sună banal să spui că episodul „Akeda" constituie piscul existenţei lui Abraham, ar trebui totuşi să se dea acestei metafore sensul ei cel mai brutal: *după* „Akeda", existenţa lui Abraham suferă o cădere verticală; dându-se jos de pe culmea muntelui Moria, pe care se desfăşurase „Akeda", Abraham imprimă vieţii sale ritmul unei coborâri ireversibile. El se întoarce la şesurile de la Beer-Şeva, pentru a nu le mai părăsi niciodată. Fără

---

[54] În original: dans l'Etre de son Plus qu'Etre (n.tr.).

[55] Cf. *Geneza* 22,14: „Abraham a numit locul acela Iahve-iire, adică Dumnezeu va purta de grijă şi ae aceea se zice şi azi «În munte Domnul se arată»" (n. tr.).

îndoială, nu se cade să disprețuieşti ceea ce ține de demnitatea omenească, precum şi de complexitatea existențială în ultimele acte din viața lui Abraham, acelea săvârşite de el între deznodământul de la „Akeda" şi deznodământul propriei lui existențe. Abraham o înhumează pe soția lui, Sara, iar în vederea înhumării acesteia stabileşte cu hitiții din Hebron un dialog care are ca rezultat achiziționarea peşterii de la Macpela. Abraham alege soție pentru fiul său, Isaac, iar această *alegere* îl duce la reînnodarea legăturilor cu famiba şi cu locul său de obârşie, în Mesopotamia. Abraham îşi ia o a doua nevastă, pe Chetura, iar această căsătorie capătă un înțeles simbolic foarte puternic dacă, aşa cum o vrea *Midraşul,* această a doua femeie nu este alta decât Agar, slujnica Sarei şi mama lui Ismael. În sfârşit, mai înainte să moară la adânci bătrâneți şi sătul de zile, Abraham îl aşează pe Isaac drept moştenitor al tuturor bunurilor sale materiale şi spirituale, nu fără a-i fi înzestrat şi pe ceilalți fii, dar îndepărtându-i, totodată, de Isaac.

Însă să se fi remarcat până acum că aceste ultime episoade din viața lui Abraham, oricât de demne şi de dense sunt, se desfăşoară, fără excepție, pe planul *orizontal?* Prin ele Abraham este pus în contact cu o mulțime de noi ființe omeneşti, ori, cel puțin, cu mai multe societăți umane, printre care trăise până atunci, dar aşa de parcă le-ar fi ignorat, ori uitat. Răsar nişte inşi cu trăsături originale şi pitoreşti — Efron hititul, servitorul lui Abraham, Laban, Chetura — până aci ei se mişcau în culise, şi iată-i venind, deodată, să mobileze universul în care, acuma, oamenii ocupă un loc însemnat, deoarece, fără îndoială, ei nu mai sunt lăsați în umbră, cum prea adesea fuseseră mai înainte, de către Ființa care, Ea singură, umplea viața lui Abraham, vreau să zic, firește, Dumnezeu; acel Dumnezeu care şi-a rostit ultimul Său cuvânt către Abraham tocmai pe muntele Moria, acel *Dumnezeu care nu îi va mai adresa nici o vorbă lui Abraham şi Căruia, simetric, Abraham nu îi va mai adresa nici o vorbă,* decum va fi coborât de pe Moria şi se va fi instalat profund în *orizontală,* una pe care nu o va mai întrerupe nici o *verticală* de atunci încolo.

Curioasă ruptură, subliniată de faptul că, a doua zi chiar după moartea lui Abraham, Dumnezeu reia dialogul cu Isaac, fiul lui Abraham (25,11). Dar legătura verticală dintre Abraham şi Dumnezeu se oprise net pe muntele Moria, cel puțin pe planul Cuvântului. Ultima vorbă auzită de Abraham şi rostită de gura Domnului Dumnezeu a fost *(Gen.* 22,16-17) că el va fi răsplătit pentru meritul de a fi auzit acel cuvânt, şi există ceva amar şi ironic în faptul că răsplata cu pricina va fi să nu mai audă, de atunci încolo, cuvântul.

Însă, aşa cum am arătat, ruptura este reciprocă, iar *Midrasul* sugerează că inițiativa acestei rupturi e de căutat nu de partea lui Dumnezeu, ci de partea lui Abraham. El, *omul,* este cel ce, a doua zi după punerea la încercare, hotărăşte să se oprească aici. El este cel ce, pentru a evita vreo altă punere la încercare, e gata a plăti prețul tăcerii lui Dumnezeu.

Într-adevăr, ne învață *Midrasul* o dată mai mult, sufletul lui Abraham, la coborârea de pe Moria, era sălaşul unei furtuni. *Vaiehi ahare hadevarim haele* (22,20) — *hirhure devarim.* Să încercăm a pătrunde în furtuna aceea: din interiorul vijeliei, fără îndoială că vom pricepe ceea ce, pe urmă, *s-a petrecut.*

## SPUSA CIOPLEŞTE EXISTENȚA DUPĂ PROPRIA-I MĂSURĂ

Elementul important este că această lăuntrică furtună, căreia

Abraham îi este, singur, şi inițiator şi stăpân, apropie cazul său de acela al lui Ezechiel. Ca şi Ezechiel, Abraham creează propriul său no man's land, iar acest *no man 's land* e factorul chemând după sine un *no God's land.* Dumnezeu nu mai vorbeşte pentru că omul a ales tăcerea. Dar este o tăcere căreia Dumnezeu îi rămâne exterior. În tăcerea lui Ezechiel, Dumnezeu pătrunsese cu a Sa Tăcere. În tăcerea lui Abraham, Dumnezeu nu pătrunde: *El o înconjoară cu cercul concentric al propriei Sale Tăceri.* Prin tăcerea lui Ezechiel grăieşte tăcerea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, pentru Abraham cel tăcut, tăcerea lui Dumnezeu se preface în orizont. Tăcerea Domnului bate în inima tăcerii lui Ezechiel. Dar sufletul lui Abraham trăieşte solitar şi se hrăneşte din propria-i tăcere, căreia tăcerea Domnului îi face ecou, însă de departe, ca spectatoare din exterior la drama silențioasă a lui Abraham.

Or, acestei drame îi ghicim noi contururile, mulțumită *Midraşulm.* Ceea ce îl răscoleşte pe Abraham e prețul pe care, până aici, a trebuit să-l plătească pentru a trăi: zece puneri la încercare, întinse în timp şi în spațiu ca nişte obstacole, silindu-l pe Abraham să se tot reînnoiască, de sus până jos, la fiecare lovitură, împiedicându-l să stabilească între el şi oameni, între el şi fire, un contact simplu şi trainic, transformându-i viata într-o cursă sâcâitoare, într-o hărțuitoare alergare cu obstacole[56], într-o escaladare de piscuri din ce în ce mai înalte şi mai abrupte. De-abia s-a pârguit adolescența lui Abraham în Mesopotamia, că el a trebuit să-şi lase patria pentru a se lega de un Pământ necunoscut. De-abia a apucat să-l cerceteze, că a trebuit să-l părăsească pentru a căuta adăpost în Egipt, iar partea cea mai înverzită şi mai rodnică a acestui meleag să piară într-un dezastru care o preface într-un smârc al sării şi al morții. De-abia i-a arătat soția cât de frumoasă este, că această frumusețe i se uscă, şi de-abia, în fine, îi dăruie Sara un fiu, şi-aude tatăl zicându-i-se că trebuie să-l jertfească.

Căci, pe toată lungimea vieții lui Abraham, se iveşte o Spusă al cărei ritm sacadat ciopleşte existența patriarhului potrivit propriilor măsuri, imprevizibile şi pline de toane, surprinzătoare şi dureroase. Cuvântul Partenerului divin îl cuprinde pe Abraham în toiul manifestărilor necontrolate; pulverizându-i-le, îl împinge pe Patriarh înainte, pe nişte căi necontenit noi şi necunoscute.

La un preț atât de greu plătit năzuieşte Abraham să renunțe. Totul se petrece ca şi cum ultima punere la încercare ar fi provocat cedarea funiei prea întinse şi ca şi cum Moria s-ar fi dovedit prea înaltă ca piscul ei să poată fi vreodată egalat, darămite întrecut. După ce spusese da încercării de pe Moria, Abraham nu mai poate decât repeta acest consimțământ, şi nu îl va mai repeta.

Dar două căi i se deschid, acum, lui Abraham. Este vorba de două căi regale prin care omul poate, în sfârşit, cuceri exercitarea plenară a libertății sale. Ele, amândouă, îl descotorosesc, fără doar şi poate, de agresiunea divină şi, de asemenea, de agresiunea viitorului, cu riscul de a-l pune în situația unor reîntâlniri cu Dumnezeu şi cu viitorul, dar reîntâlniri a căror desfăşurare generală să nu mai prezinte nimic agresiv. Fiindcă aceste două căi comportă, la rândul lor, o parte de tăcere, atâta că este una dulce şi gravă, iar nu sălbatică şi amenințătoare, ca mai înainte. În loc să strivească, în loc să pulverizeze, tăcerea înalță şi liberează omul ce porneşte pe aceste două căi, şi pe care Abraham deopotrivă le întrezăreşte, renunțând la una, oricât de îmbietoare era, optând pentru cealaltă, mai dificilă însă mai aptă să respecte dorința lui de singurătate: cele două căi

---

[56] În original apare anglicismul *steeple-chase* (n.tr.).

care sunt, una, cea a *Visului,* cealaltă, cea a *Lucrării.*

## VISUL NON-VIOLENT

*Visul,* această oprire binevenită şi binefăcătoare, acest loc de primire şi de întâlnire, noi nu dorim să-l analizăm aici în forma lui psihologică, ba chiar psihanalitică, cu implicaţii de nebănuit şi neliniştitoare, ci în simplul înveliş al mângâioasei şi surâzătoarei lui prezenţe.

*Biblia,* într-adevăr, cunoaşte două feluri de vise. Unul, acaparând atenţia aproape exclusivă a exegeţilor, e visul colosal, cel al lui Faraon, al lui Iosif sau al lui Nabucodonosor; el construieşte şi nimiceşte imperii, fie că e un imperiu istoric, cum propovăduieşte arta ghicitului oniric şi derivatele acesteia, fie că este unul al conştiinţei şi al stratificărilor respective, cum vrea psihanaliza freudiană. În acest fel de vise, creaturile diforme, animalele stranii, plantele demoniace deţin un loc primordial, ca pentru a exprima mai bine monstruozitatea heteroclită a macrocosmului istoriei şi a microcosmului conştiinţei. Apocalipsul bântuie, cu suflul său, prin aceste vise: ele sunt, aproape totdeauna, crainicii unor mari tulburări, colective sau individuale.

Dar *Biblia* mai cunoaşte şi altfel de vis. Sfios şi gingaş, acest altfel de vis nu se hrăneşte decât din realitatea cea mai simplă, cea mai cotidiană. El n-are nimic dintr-un coşmar, nici dintr-o zdruncinătură obsedantă. Este visul destinderii ce leagănă, încetişor, sufletul.

Profeţii biblici au experimentat acest vis, pe care se cade să-l deosebim rîu numai de visul semnificant oniric, evocat adineauri, ci şi de cele două categorii profetice, înrudite cu visul, care sunt *viziunea* şi *utopia.* Căci aceste două categorii ţin de domeniul obsesiei; deşi detaşate de realitate, ele se impun sufletului, cu forţa *de parcă* ar fi-deja-reale. Există în viziune şi în utopie o energie constrângătoare ce acţionează silnic asupra profetului, fulgeră dinaintea ochilor lui, orbindu-i, bubuie lângă urechile lui, asurzindu-le. Profetul s-ar dori slobozit de viziune sau de utopie, atâta că asta nu stă în puterea lui", ele poartă întrînsele sarcina obiectivă a unui cuvânt care le cotropeşte şi le forţează să urle.

Visul despre care vorbim este, dimpotrivă, silenţios. El nu vine dinafară, în chip obiectiv, ci dinlăuntru, ca o înflorire subiectivă. Dar această înflorire posedă o însuşire care lipseşte altor forme de vis, biblic şi profetic, iar această însuşire, caracteristică visului evocat de noi, este *minunăţia.* Visele lui Iosif sau ale lui Nabucodonosor, ca şi viziunile şi utopiile lui Isaia sau cele ale lui Ezechiel, sunt grandioase, răscolitoare, magnifice, formidabile — dar *minunăţii* nu-s, dacă se dă acestui ultim termen semnificaţia sa literară şi etimologică, aceea trimiţând la basm, la legendă şi la cântecul de leagăn. Visul despre care vorbim ţine de acestea toate. El este naiv şi pueril, scăldat în alint şi luminat de zâmbet; atingeri moi şi tandre îi dau sonorul înveliş, uşoare ca beşica de săpun şi ca degeţelele pruncului care ar vrea să dezmierde.

## SĂ FIE OARE CEVA MINUNAT PREA DIN CALE AFARĂ?

Visul minunăţie! Într-adins am ales această vocabulă, căci ea traduce literal termenul ebraic ce ne părea a desemna, în *Biblie,* această formă de vis, vreau să spun termenul *pele.*

În cartea noastră consacrată lui Ieremia am dat un exemplu de asemenea vis profetic: miraculosul vis al lui Ieremia în ceea ce am numit

noi „cele patru mişcări ale Luminii" (cap. XXIX-XXXI ale *Cărții lui Ieremia).* Acele patru mişcări sunt traversate de un vis atât de lin, încât profetul tremură de teama pierderii lui în clipa când se trezeşte: *Atunci mă deşteaptai şi deschisei ochii: ce somn lin mi se dete...* (31,25). Şi este un vis minunăție, deoarece cheia întregului stă în exclamația divină din versetul 27 al capitolului XXX *hamimeni iipale kol davar — să fie, pentru Mine, ceva minunat prea din cale afară?*

Aş dori însă să desfăşor aici un alt exemplu, încă mai emoționant decât cel al lui Ieremia — şi aceasta din doua motive. Mai întâi, pentru că montează visul în giuvaerul unei miniaturi, două versete doar, 4 şi 5 din cel de-al 8-lea capitol al lui *Zaharia.* Pe urmă, pentru că acolo minunăția produce un şoc, în sensul că ea străluminează, pe lângă visul omului, şi pe acela al lui Dumnezeu.

## ODA BUCURIEI ÎNTOARCERII LA IERUSALIM

Capitolul VIII din *Zaharia* este *Oda întoarcerii la Ierusalim.* Precum în coralul lui Schiller şi al lui Beethoven, această bucurie este solemnă şi gravă, plămădită din temele cele mai exigente ale conştiinței umane: Adevărul, Dreptatea, Pacea. De la primele trei versete, această tematică sublimă izbucneşte într-o grandioasă fanfară, căci Dumnezeu e însuflețit de un *mare zel* în privința Sionului, iar acest zel a fost stârnit de o *mare mânie. Î*ntoarcerea la Sion? Reşedința *Şehinei* la Ierusalim, reînnoită? Da, acestea sunt făgăduințe, da, ele se vor înfăptui, însă numai cu condiția ca Ierusalimul, din temelii şi până la turle, să se pună în slujba adevărului şi ca Muntele Domnului, de la poale până în vârf, să poarte cingătoarea Purității. Ierusalimul va mai fi numit *Oraşul Adevărului,* iar Muntelui Domnului i se va spune *Muntele Sfințeniei.*

Dacă incantația sacră ar trece acum la versetul 7, racordul ar fi protejat în toată austera sa măreție, căci întoarcerea Poporului din margini de lume, întâlnirea dintre Popor şi Dumnezeu în mijlocul Ierusalimului sunt celebrate acolo, ca şi în introducere, sub semnul Adevărului şi al Dreptății.

Or, iată că, între sfârşitul versetului 3 şi începutul versetului 7 se deschide o paranteză. În ordinea simfoniei, totul se petrece ca şi cum o sprintenă şi grațioasă fantezie pentru flaute şi viori s-ar strecura printre cadențele grele ale alămurilor şi ale instrumentelor de suflat din lemn. În ordinea cugetării, apare o subită şi binefăcătoare acalmie: concretul se substituie abstractului. În locul marilor Idei cu majuscule, Adevăr, Dreptate, Sfințenie, cocoțate pe cataligele lor care transcend omul, purtându-l către sfere, iacătă, pe ulițele Ierusalimului — da, pe ulițele lui, iar nu pe urmele lui simbolice — da, în Ierusalim, Ierusalimul care nu şi-a schimbat numele, Ierusalimul cel de ieri şi *cel* de mâine, al vostru şi al meu — iacătă pe ulițele Ierusalimului un întreg popor, nu prea numeros, dar în carne şi oase, cât se poate de viu, de firesc, de omenesc, popor mic şi fermecător şi simpatic, o lume cu bătrânei şi bătrânici, unchieşi, tuşici, la vârsta buniciei, dar şi cu țânci, o lume de băiețaşi şi de fetițe care se tot joacă şi tot râd fără astâmpăr! Iar bunic şi bunică, fiecare sprijinit în câte un toiag, proptit pe câte-un jeț, cum îi rabdă vârsta înaintată, - fiecare, vă dați seama, urmăreşte cu o privire caldă şi înveselită joaca prichindeilor de pe ulițele Ierusalimului, şi râde la rândul său, nu-i aşa?

Există, în această miniatură o asemenea forfotă de amănunte pitoreşti, încât contrastul cu partea care precede şi cu partea care succede devine aproape de nesuportat. Ai vrea să te opreşti aici, în această oază

idilică, şi să trăieşti printre aceşti oameni de treabă, să le împărtăşeşti nevinovata lipsă de griji, să intri în hora jocurilor lor, să le întorci aidoma surâsul. Alături de această oază, semeţele creste abrupte ale marilor şi sublimelor idei pentru care omul trebuie să lupte ca să fie demn de Ierusalim par de-a dreptul penibile, ba chiar grandilocvente. O, cu siguranţă, omul nu merită a fi el însuşi decât dacă se autodepăşeşte, iar etica şi metafizica şi scara de valori sunt nişte austere idealuri pe care nicicând nu le vom pierde din ochi..., dar îngăduiţi-ne, măcar o clipă, escapada către această minunăţie, către această mică lume cu bărbaţi de treabă, cu femei cumsecade, cu puştani ştrengari şi-atât de încântători, pentru care etică înseamnă a respira aerul ulițelor din Ierusalim, pentru care metafizică înseamnă a se plimba pe ulițele lui ori a zăbovi pe băncile lui, pentru care scara de valori ce, până una, alta, contează, înseamnă a se juca, pe aceste uliţe, punându-se piua.

Îngăduiţi escapada către ceea ce vi se pare minunăţie, nu-i aşa, şi spuneţi-vă, precizează versetul 6, — Dumnezeu fiind Cel ce grăieşte — că, dacă lucrul vi se pare *minunăţie,* vouă — el este, de asemenea, da, *„minunăţie este el şi în proprii Mei ochi", gam beenai iipale!*

Nu încape îndoială, nicicând mărturisire mai mişcătoare nu s-a desprins de buzele Domnului Dumnezeu! Refacerea Ierusalimului prin Adevăr, transfigurarea lui prin Puritate, străluminarea lui prin Dreptate, aderarea unui neam întreg la un mănunchi de Idei pentru care omenirea merită să fi fost creată — iată, ce este firesc, credibil, realizabil. Dar jocul miraculos şi simplu al moşnegilor şi al copiilor, surâsul lor pe ulițele Ierusalimului — iată ceva ce întrece şi transcende realitatea, iată ceva ce ţine de minunăţie, de vis...

Şi îl simţi pe Dumnezeu cum dezmiardă acest vis, cum îşi lasă privirea să zăbovească pe acest tărâm al surâsului firesc şi simplu, pe acest trai fără de probleme, fără de problematici, contrastând cu *grandilocvenţa* trufaşelor exigenţe prin umila naivitate a *tăcerii* sale.

Căci tocmai de categoria tăcerii trebuie să se alăture acest scurt cântec de leagăn, nu numai pentru că e scăldat într-o blândeţe ce contrastează cu gălăgioasele abstracţiuni menţionate pe altundeva, ci şi, mai cu seamă, pentru că acest tablou idilic scapă din cadrul ce, pe planul eticii, defineşte şi condiţionează vorbirea omenească, vreau să spun: responsabilitatea. Cu responsabilitatea pe urmele sale, hărţuita tăcere e silită să se răstoarne în cuvinte; însăşi esenţa hărţuitoare fiind a *pro-voca, a chema la Voce,* la limbaj, la vorbă. Dimpotrivă, tăcere este adăpostul oamenilor care refuză responsabilitatea, din teamă sau din laşitate, însă şi al celor neîmpovăraţi de vreo responsabilitate, deoarece sunt naivi şi simpli, deoarece fac parte dintre cei pe care Hagada de Pesah îi clasează printre copiii ce nu ştiu să pună întrebări. Neştiind să le pună, cum ar fi ei obligaţi, ori apţi, să le dea răspuns?

Căci, în mod evident, despre această ultimă grupare este vorba în versetele noastre. Subliniat-am noi îndeajuns faptul că personajele evocate în scena noastră sunt, toate, nişte copii sau nişte bătrâni, nişte făpturi, în consecinţă, care nu sunt coapte încă, ori sunt răscoapte, nişte fiinţe omeneşti pentru care alegerea morală ori nu are încă, ori nu mai are vreo importanţă hotărâtoare, deoarece ori n-au pătruns deocamdată pe câmpul de bătaie al vieţii, ori l-au şi părăsit? Numai copilăria şi bătrâneţea fac priză directă, naivă, imediată cu viaţa. Fiinţele adulte, pârguite, sunt chemate să lupte cu viaţa, să-i ţină piept, s-o înfrunte ca pe o problemă cu o mie de necunoscute şi cu o mie de refuzuri. Pentru adulţi, viaţa e presărată cu norme, interdicţii. Însă pentru copilărie şi pentru bătrâneţe, viaţa este un joc inocent, plin de oferte zilnice şi fugare, fiecare dintre acestea, cât de

umilă ar fi — o plimbare scurtă la răcoarea serii, un gest, o privire —, se soarbe până la zaț. Pentru omul adult şi chibzuit, viața e un strigăt tumultuos şi eşti dator să-i răspunzi fiecăreia dintre provocările ei. Pentru copil şi pentru moşneag, ea este un fruct care se pârguieşte: între ei şi viață, schimbul e spontan şi silențios.

Este ceea ce explică faptul că universul copilăriei, dimpreună cu cel al bătrâneții alcătuiesc, inseparabil, un fel de pod pe deasupra universului unui adult — lumea minunății, unde totul e joacă şi surâs. Privirea maliționsă a bunicii, dinapoia ochelarilor ei care au văzut deja prea multe, atrage ochii deschişi şi sclipitori ai copilului care n-a văzut încă nimic: împreună, ei pătrund în țara minunilor, a poveştilor şi a legendelor, în vreme ce tată şi mamă trudesc din greu, urmându-şi serioasa îndeletnicire de a-şi trăi viața, o viață ce se tot face şi desface, se strică şi se drege, solicitând fără încetare nişte răspunsuri reînnoite la chemările ei. Iar bunicul trage la fumuri din lulea, învățându-şi nepoțelul cum se meştereşte un fluier. Ah! Ca şi vouă, mi-e greu să cred, zice Domnul, dar ce minunății mi-ar vedea ochii — *gam beenai iipale* — când Adevărul şi Dreptatea — s-ar ivi la Ierusalim nu ca urmare a răsturnărilor crunte, a convertirilor violente, a strădaniilor epuizante, ci dând peste Adevăr şi Dreptate pe ulițele din Ierusalim, îmbietor scânteind pretutindeni, ca dulciul în curmale, ca primăvara în fluturi; să se iveascâ din țopăiala țâncilor ce se țin de şotii şi din surâsul moşilor desfătați de asemenea pozne.

Iată minunea pe care visul lui Dumnezeu o alintă şi iată că, într-un anumit moment din viața lui Abraham, acest vis îl întâlneşte pe cel al Patriarhului: „Credeți cu adevărat că ar fi pur şi simplu o minunății? Şi, minunății de-ar fi, n-o poate Dumnezeu săvârşi?" *haipale davar? {Gen.* 18,14).

## O REALITATE MAI MINUNATA DECÂT VISUL?

Aşadar, care este visul lui Abraham? I-a fost inspirat de către unul dintre străinii primiți la umbra cortului său: „Tu vei avea un fiu de la Sara". Deja i-l vestise Domnul Dumnezeu mai înainte (17,17), iar acea vestire suscitase din partea lui Abraham reacția pe care acum o vedem repetându-se şi dinspre Sara, femeia stând în spatele cortului şi auzind, de acolo, tot (18, 10-l2): *râsul-* un râs naiv şi simplu, lipsit de răutate, fără intenție jignitoare, rasul ce va învălui însuşi numele lui Isaac[57] şi împrejurările naşterii acestuia „oricine va auzi de una ca asta, va râde" (21,6) — un râs altoit pe imaginea dezvăluită prin vestire şi având toate trăsăturile unui vis minunat, ale acelui vis vădit, mai adineauri, cu Zaharia, la Ierusalim, şi în desfăşurare aici, la Hebron. Aceleaşi personaje: o pereche simpatică de bătrâni, Abraham şi Sara, ce par să fi renunțat să mai lupte cu viața, şi într-ai căror ochi increduli, uluiți, pâlpâie, ca un farmec, nevinovata prezență a unui copilaş. Ah, ce vis frumos, merită să-i surâzi cu toată gura, Sara legănând şi alăptând un băietei, Abraham jucându-se cu pruncul — iar surâsul de minunare din sinea lui Abraham şi a Sarei iată-l cristalizându-se, iată-l cum prinde carne: surâsul-făcut-om chiar se va naşte efectiv. Doar că realitatea va fi mai puțin idilică decât visul, căci această realitate este un *davar,* un ansamblu de evenimente grăitoare, cărora le lipseşte naivitatea silențioasă dintr-un *pele.* Nu cumva aici o fi secretul exclamației divine: *haiipale davar,* şi anume că într-un *davar* se află mai multă minunății decât într-un *pele?* Întâlnirea dintre

[57] În ebraică *Iţhac, textual: „El va râde"* (n.tr.).

Dumnezeu şi Patriarh nu e cu putinţă decât într-un vis fugar. Când realitatea evenimentului îi va uni din nou, Dumnezeu şi Patriarhul vor fi, unul faţă de celălalt, într-un decalaj. Dumnezeu va reveni — e sigur — toată lumea va fi teafără, visul va fi dobândit trup, iar Sara va avea un fiu (18,14). Dar acest fiu, când va avea vârsta jocului, nu se va juca precum alţii, într-o puerilă lipsă de griji, cu părinţii; şi cum ar face-o, când ai lui sunt nişte părinţi bătrâni, ca bunicii şi bunicele altor copii? Cu dânsul, fratele lui, Ismael, va juca un joc dur, brutal şi serios (21,9), şi nu tot printr-un joc începuse, cândva, cearta dintre Cain şi Abel? Dar, mai presus de orice, atunci când Isaac, acest fiu, va avea exact limita vârstei la care încă îl mai poţi trata ca pe un copil, atunci când va sta să treacă pragul inocenţei, Dumnezeu îi va cere lui Abraham să-l jertfească.

## REVERSUL MINUNĂŢIEI

Se poate imagina că, auzind acest Cuvânt dur, răvăşitor, fără portiţă de scăpare: „Ia-l pe fiul tău, du-te cu el pe Moria şi du-l acolo pentru a-l sacrifica", el va revedea, ca în lumina unui fulger, visul avut într-o zi, vis surâzător precum o alintare, despre un fiu cu care s-ar juca pe ulicele din Hebron, sub privirea înveselită a Sarei. În visul acela, nu era nici pomeneală de Moria, de jertfire, de „ia-l" ori de „du-te". Viaţa, în visul acela, nu era înţesată de munţi, de capcane, de exigenţe şi de răspunsuri; ea era netedă şi simplă ca jocul unui copil. Şi, se mai poate imagina că, la începutul călătoriei pe care Abraham şi Isaac au făcut-o *împreună* (22,6), atunci când singur Abraham ştia rostul, Isaac ţopăia, vesel nevoie mare, cu legătura sa de vreascuri pe umăr, zâmbindu-le fluturilor, fericit de această excursie improvizată cu Tati-Tata-Mare. Dar, atunci când o vorbă a lui Abraham îi lămureşte totul lui Isaac care, de aici încolo, ştie şi el, atunci tată şi fiu îşi văd de drum, *împreună,* însă într-o linişte apăsătoare, cu chipurile grave şi încordate către mistica ţintă, într-o tăcere devenită reversul negativ al minunăţiei tăcute. *Midraşul,* intuind bine că Sara nu poate fi absentă din episod, îi restituie acestei Mami-Mamă-Mare ampla demnitate a funcţiunii ei. Abraham i-a spus că pleca împreună cu Isaac într-o excursie religioasă, în *alia;* ce, n-avea băiatul vârsta unei iniţieri, unei Bar-Miţva, nu-i venise vremea să cunoască locurile viitorului Templu, cu Ierusalim cu tot? Iar Sara pregătise merindele şi traista, îşi îmbrăţişase fiul şi-i surâsese de departe, până când acesta va fi dispărut după o cotitură a drumului.

Cât despre Abraham, ignorând deocamdată că nu o va mai regăsi pe Sara decât pentru a o îngropa la Hebron, mergea, cercetând din priviri dacă faimosul Moria i se va înfăţişa în cele din urmă, mergea călcând în picioare, la fiece pas, altă fâşie din zdrenţele visului său plin de minunăţie, mergea, mergea dinaintea lui Dumnezeu şi, uneori, mai întorcea capul ca să vadă dacă Acela Ce îi spusese „Mergi" nu pierise definitiv îndărătul orizontului, şi întrebându-se, înconjurat cum era de tăcere opacă, dacă marşul acesta mai avea vreun sens.

## X-UL PUNERII LA ÎNCERCARE CAPĂTĂ REZOLVAREA

Desigur, deznodământul marşului îi permite lui Abraham să descopere sensul celor ce nu fuseseră decât o punere la încercare, ori, mai degrabă, al celor ce urmau să rămână, pentru totdeauna, însuşi exemplul punerii la încercare: un dureros moment de singurătate omenească — dar

un moment numai, în privința căruia, în mod inevitabil, sfârşeşte prin a descoperi că nu era decât aparent suspendat în vid, că o realitate invizibilă dar incontestabilă îl asocia unui lanț de alte momente şi îl integra, astfel, unui ansamblu susceptibil de a-l explica şi de a-l justifica, precum un ansamblu algebric înglobează necunoscuta şi o identifică, integrând-o. X-ul punerii la încercare îşi capătă, într-un mod invincibil, soluția, aşa că părăsirea nu poate fi, pe parcursul rezolvării, decât trecătoare.

Rămâne însă, în Abraham, nostalgia acelui vis despre o viață căreia nu-i pasă de nevoia vreunei soluții, pentru că ea nici nu comportă probleme, o viață liniştită unde totul este ordine, calm şi frumusețe, fără lux şi fără voluptate[58]. De ispita acelui vis se agață Abraham, a doua zi după „Akeda", *ahar hadevarim haele,* după larma evenimentelor care, până atunci, formau trama vieții sale. Începând cu acea clipă, Abraham şi-ar fi putut trăi visul ca un singuratic tăcut, iar Isaac şi Ismael, fii săi, să-l fi înhumat, sătul de nişte zile doldora, în fine, de dulceața unui vis inepuizabil. Însă el s-a smuls acestei ispitiri la beatitudine, ca să aleagă cealaltă cale, tot atât de opusă visului pe cât e realitatea opusă imaginației: calea *lucrării.*

## CINE A FOST STRIGAT DIN CERURI PE MORIA, NU MAI POATE AUZI ALTCEVA VREODATĂ

De acum înainte, el se va deschide către oameni, în mulțimea (atât de simplă, atât de organică şi de firească) a îndatoririlor sociale elementare: o să înmormânteze, o să dobândească, o să se însoare, o să pună la cale căsătorii, totul în intimitatea unui trai privat, pe care nici o chemare verticală nu îl va mai tulbura. Pe creasta muntelui Moria, totul a fost văzut (22,14) iar schimbul de priviri dintre Dumnezeu şi om a străluminat într-atâta, încât pe Isaac l-a lăsat fără vedere (este o splendidă notație o *Midraşului);* Abraham, în urma aceleeaşi descărcări de energie, pierzându-şi auzul (lucru admirabil sugerat de text în stilistica-i sobră: cine a fost strigat din ceruri pe Moria: „Abrahame, Abrahame!" acela nu mai poate auzi vreodată altceva). Dacă mâine, îşi zice Abraham, la coborârea de pe Moria, cu micul său Isaac orb dus de mână, dacă mâine mi-ar fi dat să-mi aud numele, „Abrahame..." strigat aşa cum fu astăzi, aş refuza să accept că apelul de la Dumnezeu vine. Pavele, Petre, Iacobe, Sara, Efroane, Eliezere, pe voi, pe voi toți şi toate, bărbați şi femei din carne şi din sânge, muritori şi şubrezi deopotrivă cu mine, o să vă ascult când îmi veți zice, de-a dreptul „Abraham" ca să-mi vorbiți de voi, de grijile voastre, de nădejdile voastre, de lacrimile voastre, de bucuriile voastre, de omeneasca voastră fire, — şi o să vă răspund. Dar ce putea să-mi mai zică Domnul Dumnezeu atunci când, pe Moria am măsurat taina cuvântului Său, şi am aflat că taină Îi era Cuvântul?

## LA LUCRARE, OMUL SE ÎNHAMĂ SINGUR

Într-adevăr, decum lucrarea este acceptată de om, Dumnezeu se retrage. Căci acceptarea lucrării este, pentru om, asumarea deplină a responsabilității sale. Însă legea dialogului autentic cere ca, atunci când unul dintre parteneri răspunde, celălalt să tacă. Responsabilitatea omului

---

[58] Aluzie la celebrul leit-motiv din *L'invitation au voyage,* de Charles Baudelaire: *Là, tout n'est qu'ordre et beauté, / Luxe, calme et volupté* (n.tr.).

antrenează astfel, prin jocul cvasi automat al dialogului, tăcerea lui Dumnezeu. La lucrarea omenească, omul, în chip necesar, se înhamă singur.

Faptul că această lucrare rămâne poruncită, inspirată, dezvăluită prin Dumnezeu nu schimbă nimic din logica singurătății omeneşti. Căci, hotărâtor în lucrare, nu e momentul revelației datoriei, ci momentul săvârşirii acesteia, iar acest moment e încredințat exclusivei prezențe a omului. Dacă omul se dă în lături de la momentul faptei, lucrarea nu se va face. Fiindcă Dumnezeu nu înfăptuieşte lucrarea în locul omului.

De unde şi tăcerea lui Dumnezeu pe care am remarcat-o într-o carte biblică precum cea a lui *Rut.* Acolo, oamenii vorbesc *de* Dumnezeu; nici unul nu vorbeşte *lui* Dumnezeu. Iar Dumnezeu păstrează tăcerea de-a lungul întregii povestiri. Căci El a vorbit la Sinai; el a propus o Lege, care aşteaptă să fie împlinită; prin împlinirea ei pot fi refăcute situațiile tragice cu care se deschide povestirea. Cum, în ce fel o văduvă, lipsită de copiii ei, nefericită şi într-o stare jalnică, poate fi reinserată în lanțul vieții, al bucuriei, al fericirii? Nu printr-un miracol al Cerului, ci prin lucrarea oamenilor, pe căi bine trasate în *Tora:* prin lucrarea răscumpărării, a leviratului[59], a culesului cu milostenie pentru dezmoşteniți, prin tot ansamblul levitic la a cărui înfăptuire se înhamă Noemi, Rut, Boaz, şi care face să se ivească miracolul pământului. Înconjurați de tăcerea lui Dumnezeu, a acelui Dumnezeu despre care ei vorbesc, însă numai prin referirea la Legea odinioară de El promulgată, aceste făpturi omeneşti fac lucrarea, spre deosebire de alte făpturi, ca Anonimul, ca Orpa, care refuză lucrarea, în ceea ce îi priveşte, blocând, astfel, izbăvirea. Dacă Boaz ar fi optat, precum Anonimul, pentru refuz, dacă Rut s-ar fi întors, ca Orpa, la Moab, Noemi ar fi murit părăsită, abandonată destinului ei tragic, fără de urmaşi, fără viitor, fără speranță. Acum, prin inițiativele pur omeneşti luate de Rut şi de Boaz, prin opțiunea lor liberă pentru lucrarea *Torei,* Noemi nu numai că supraviețuieşte ea însăşi, dar şi zămisleşte lanțul care, din verigă în verigă, duce la Mesia.

## CHEILE MESIANISMULUI NU ÎN CER SE AFLĂ

Astfel, lucrarea este în *Biblie,* ea fiind cea rămasă în gândirea evreiască drept pârghie a mesianismului, iar divergența iudeo-creştină trebuia, în mod fatal, să izbucnească în legătură cu lucrarea, tocmai pentru că vectorul evreiesc al mesianismului către om se îndreaptă, în vreme ce vectorul creştin se îndreaptă către Dumnezeu. Dezbaterea dintre apostolul Pavel şi apostolul Petre nu este un accident marginal în istoria primei comunități iudeo-creştine: ea este radicală. Între Lege şi Credință, între lucrare şi paruzie[60], între libertatea opțiunii umane şi servitutea prin iertare, conştiința evreiască trebuia să decidă. Ramura creştină a crescut către Cer. Arborele evreiesc a rămas fidel Pământului. *Legea nu în Cer se află!* se va indigna rabi Josua în *Talmud (Baba Meția* 59 b), atunci când Bat-Kol, ecoul Vocii divine, va dori să se amestece fără temei în problemele societății umane. Ea, societatea umană este aceea care, de la Sinai încoace,

---

[59] Veche reglementare juridico-religioasă iudaică prin care fratele celui mort o lua de soție pe văduva acestuia, pentru a asigura descendența, pe linie bărbătească, a dispărutului (n. tr.).

[60] Termen teologic de origine greacă, prin care se înțelege întoarcerea triumfală a lui Hristos, la sfârşitul veacurilor, în vederea judecății din urmă (n. tr.).

ține în mâinile sale tăcutele chei ale propriei soarte. Acest refuz al Cuvântului e caracteristic comunității fariseine, moştenitoarea evreiască a comunității biblice.

Că, la limită, acest mesianism evreiesc se poate confunda cu umanismul laic, aceasta nu are nimic surprinzător. Mesianismele seculare moderne, mergând până la marxism şi incluzându-l, s-au inspirat în chip organic din sursele evreieşti. Iar Ernst Bloch poate constata, după cum noi am mai menționat, că marxismul a reintrodus de-a dreptul, în utopie, *orizontala evreiască,* pe care creştinismul o transmutase în *verticală. Moartea lui Dumnezeu* este, la limită, nu doar compatibilă cu dinamica utopiei evreieşti; ea i se constituie într-unui dintre factorii esențiali, în măsura în care utopia evreiască, refuzând să se lase lămurită printr-o Zicere sosită de dincolo, cere să se realizeze în tăcerea solitudinii umane. Heteronomia nu se poate situa, pentru utopia evreiască, decât în urmă, la Sinai, ori în Geneză. Mai departe, însă, omul e singur în redutabila ambivalență a *autonomiei* sale, sursă a slăbiciunii lui şi a forței lui, simultan.

Acel *De Dincolo* este ceea ce au refuzat evreii în mesajul creştin, în speță obliterarea *restului,* care nu este, pentru evrei, un rest misterios, vreun văl de nepătruns, ci este tocmai acest câmp infinit de acțiune, această libertate în care omul a fost plasat ca în mijlocul unui şantier, pe un şes cât vezi cu ochii. „Mesia, ne învață Maimonide, după ce va fi adunat surghiuniții în Israel, pe pământul Sfânt, şi va fi adus pacea în lume, va muri de moarte bună, aceea a tuturor oamenilor şi, după el, lumea va continua să trăiască după legile fireşti ale istoriei sale".

## CHEILE LUI MESIA SUNT ÎN MÂINILE OLARULUI

De unde reiese cutezanța sistemului lui Maimonide, dar şi logica arhitecturii acestuia. Numai un gânditor de talia lui Maimonide, revendicând teza libertății omului cu o vigoare absolută, era în stare să întregească această teză prin renunțarea la utopia lumii de apoi. În cele două afirmații ale sale, Maimonide este un izolat. Nici un alt filozof biblic, fie el evreu, creştin sau musulman, nu a cutezat, în Evul Mediu, să susțină, asemenea lui, principiul libertății umane împotriva evidenței hazardului, împotriva fantasmelor astrologiei şi ale superstiției, împotriva teologiilor fatalismului sau ale iertării, împotriva contradicțiilor cuibărite în propria lui cugetare. Nimeni altcineva, iarăşi, nu a dovedit un asemenea curaj, făcând să coincidă, în teoria lui, limita intervenției divine cu viața de pe astă lume şi să arunce peste bord promisiunile lumii de dincolo" ca pe nişte poveşti de adormit copiii, zdrăngănele de doi bani. Dar zona unde Maimonide şi-a dus la maximum cutezanța şi curajul este coincidenta acestei *duble* afirmații. Cele două aserțiuni merg împreună, ca partea convexă şi partea concavă dintr-o aceeaşi lentilă. Inlăuntrul uneia şi aceleeaşi istorii, scobesc înfrângerile, eşecurile repetate şi succesive, dar se manifestă şi ridicăturile reuşitelor, succeselor. Din diasporă în diasporă, viața omului tinde spre ultimu-i eşec, însă în fiecare dintre aceste mişcări, fie şi în sânul destrămării, ceva se face prin libertatea omului.

Aceasta e chiar ideea regăsită în mistica *hasidismului,* atunci când ea descoperă punctul de gravitație al aventurii umane — şi intensitatea ei izbăvitoare — în *momentul vital,* nu în clipa exultației faustice, ci în clipa vitală a unui fapt lucrat. Atunci când Ernst Bloch zăreşte *în lucrare (im Werk)* una dintre metaforele cele mai reale ale nemuririi, el parafrazează pe Martin Buber, cel ce îl pune pe unul din rabinii săi hasidici să declare că,

singurul lucru care contează, în fiece moment al veşniciei, este lucrarea de fiece om înfăptuită, *hic et nunc.*

Şi, în fond, cu vechea tradiție evreiască biblico-talmudică reînnoadă, astfel, legăturile un Martin Buber sau un Ernst Bloch. Căci cumpăna dintre lumea aceasta şi lumea cealaltă, ce altceva traduce, în gândirea lui rabi Iacob *(Tratat al Principiilor* IV, 22), de nu viguroasa convingere evreiască după care lucrarea — o scurtă oră din efemera viață de om, una, în schimb, burduşită de lucrare — biruie toată adunătura de stări ferice de pe lumea cealaltă. *Lucrarea, miṭva,* fie că e vorba de opera scânteietoare a unui artist, de implicarea unui profet a cărui acțiune zgâlțâie cerul şi pământul, fie că e vorba de umila rotire imprimată de olar boțului de lut ca să ia formă — lucrarea adună asupră-i intensitatea cosmică.

## IOV, SCHIMBUL DE ŞTAFETĂ AL LUI ABRAHAM

*Vaiehi ahare hadevarim haele* — după aceste cuvinte s-a închis Abraham în tăcerea verticală, iar Domnul Dumneuzeu l-a însoțit în tăcerea aceea. După aceste cuvinte, izvoditorul vorbirii, Abraham, a ales şi a *obținut* tăcerea, pentru a se consacra *lucrării.*

Iar dacă a *obținut-o,* asta s-a întâmplat pentru că Dumnezeu tocmai îl descoperise pe înlocuitorul lui Abraham, pentru că, în chiar momentul când Abraham alegea lucrarea, vedea lumina vieții un om asupra căruia Dumnezeu urma să treacă hărțuiala luptei, căci: *Şi A Fost După Aceste Cuvinte,* după furtuna izbucnită sub o țeastă, că i s-a făcut lui Abraham următorul anunț: iată că şi Milka i-a dat urmaşi fratelui tău Nahor, şi anume pe primul său născut, *Uf... (Gen.* 22,20). Or, (din sursa *Midraş Raba), Uț* este Iov, precum stă scris *(Iov,* 1,1): *Era în țara Uț un om care se numea Iov.*

Astfel, tăcerea lui Iov urma să preia ştafeta tăcerii lui Abraham.

### Da — răului: Iov

Aparent, tot în miezul dilemei lui Abraham se găseşte şi Iov. Între *vis şi lucrare* este şi el sfâşiat, dar mai puternic decât Abraham, pentru că visul şi lucrarea îl țin din două capete, unul la începutul aventurii, cealaltă la sfârşit şi, de asemenea, pentru că nici acest vis, nici această lucrare nu au, la Iov, aspectul liniştit pe care ni-l dezvăluie cazul lui Abraham.

Căci, dacă visurile lui Iov sunt, în ansamblu, nişte coşmaruri zdrobitoare, care îl înspăimântă fără să-i ofere nici o ieşire, există totuşi unul, chiar la începutul peripeției lui, susceptibil să-i înlesnească o evadare, dacă Iov consimțea să se lase înhățat de tăcere; numai că aceasta ar fi fost evadarea supremă, abandonul în seama tăcerii morții, prin sinucidere.

## TENTAȚIA SINUCIDERII

Într-adevăr, tentația brutală, dar fascinantă vine, propusă lui Iov de nevasta lui, când aceasta din urmă, la versetul 9 al celui de-al 2-lea capitol, îi zice: *Tămâiază-L pe Dumnezeu şi mori!* Cred că cititorii *Cărții lui Iov* trec cu prea puțină atenție pe lângă această uşă deschisă de un personaj al dramei care nu apare decât aici, în chip de *Eva rediviva,* dar pentru a-l duce

pe Iov nu spre vâltoarea Erosului, ci spre volbura Nirvanei. Nu poate fi vorba, într-adevăr, decât de o *invitație la suicid:* dacă Iov i-ar fi dat curs, aventura se sfârşea pe loc, iar tăcerea morții l-ar fi înghițit pe Iov cu toată amploarea unui accident de parcurs, făcând să se spargă, precum un balonaş de săpun între degete, drama născocită de Dumnezeu.

Fiindcă, aşa cum Eva era *mai şireată decât şarpele,* tot astfel nevasta lui Iov este *mai şireată decât Satan.* Acesta din urmă n-avea voie să se atingă de viața lui Iov: nevasta lui Iov îi aminteşte bărbatului ei că omul este stăpânul propriei sale vieți, nu *după* Dumnezeu, ci *cu* Dumnezeu. Ceea ce Satan nu poate obține — moartea lui Iov — Iov poate înfăptui, instantaneu, prin sinucidere: *Tămâiază-L pe Dumnezeu şi mori,* escamotând obiectul „încercării" şi nesinchisindu-te de cei ce au pus-o în scenă. Ce spectacol jalnic ar mai fi urmat cu un Satan târând la picioarele Domnului rămăşițele pământeşti ale lui Iov şi văică-rindu-se Stăpânului: „Nu eu l-am omorât; s-a omorât singur! Şi-acuma, cu punerea la încercare, cum rămâne?"

Ambiguitatea termenilor mai adaugă ceva realismului scenei. Se doreşte, în general, a se vedea în imperativul *Tămâiază* un eufemism. Iov, de fapt, ar fi trebuit să-şi audă nevasta că îi spune: *Bleastămă* pe Dumnezeu şi mori! De ce nu am rămâne, însă, la textul literal al apostrofării? Eu cred că soluția propusă de nevasta lui Iov nenorocitului ei soț este suicidul *euthanasie,* absorbția vreunei substanțe, licoare uşor volatilă, ce i-ar îngădui lui Iov să moară în euforia unui vis fumegător, răsfrânt din opiaceu.

Oricum ar fi, uşa de ieşire stă deschisă în fața lui *Iov.* Erou de tragedie clasică sau arhetip de filozofie existențială, Iov s-ar năpusti într-una din cele două direcții ale sinuciderii. L-am vedea fie deschizându-şi venele odată cu lansarea sfidării blasfematoare a revoltei, fie înălțând, cu un toast, cupa de cucută, imn de slavă nebuloasei zile de după neant. În ambele cazuri, soluția ar fi fost rapidă, iar şah-ul dat lui Dumnezeu, total. Ce răspuns mai încărcat de absolut este opozabil tăcutului complot al lui Dumnezeu decât dispariția din proprie voință?

Erou de dramă biblică, Iov refuză să cedeze acestei tentații; el nu va evada către tăcerea morții, tăcerea din viată continuă el s-o înfrunte.

Trimiterea la *lucrare* ar fi mijlocul prin care Iov, în sfârşit, află ieşirea? E ipoteza lui Franz Rosenzweig care ne cere să zărim în versetele 7-l0 din cel de-al 42-lea şi ultim capitol „cheia" întregii *Cărți a lui Iov.* Iov e pus în situația să se *roage* pentru prietenii săi, aşa cum Abraham s-a rugat pentru Sodoma. Capitolul *Genezei,* simetric *Cărții lui Iov,* nu ar fi capitolul XII, cel al *punerii la încercare,* „Akeda", ci capitolul XVIII, cel al lucrării, iar această lucrare l-ar pândi astfel pe Iov, la sfârşit de tot, aşa cum îl pândise sinuciderea, la început de tot.

## TENTAȚIA LUCRĂRII

Seducătoare ipoteză, cu condiția să i se lase lucrării întregul ei potențial de tăcere, încă mai marcat la Iov decât era la Abraham. Căci, dacă lucrarea omenească, aşa cum arătarăm, cheamă şi impune tăcerea lui Dumnezeu, cel puțin Abraham îşi vede de lucrare ca om valid, stăpân pe mişcările sale, pe câtă vreme Iov, în momentul când fu solicitat de lucrare, să nu uităm, zăcea încă şi de mult timp bolnav, pe grămada lui de gunoi, unde îşi scărpina bubele cu un ciob. „Restabilirea" lui Iov este ulterioară rugăciunii lui. Iar lucrarea săvârşită de Iov e cu atât mai dificilă şi, într-un anume sens, cu atât mai disperată, cu cât i-a fost impusă unui om neputincios. Ar fi, la limită, una dintre cele mai grave sfidări lansate omului

prin tăcerea lui Dumnezeu: sfidarea de a-l pune la treabă după ce, mai înainte, i-au fost răpite omului mijloacele de trebuință pentru treaba aceea.

Dar prea e lung drumul dintre ispita sinuciderii şi tentația lucrării, pentru ca noi, dinspre partea noastră, să nu fim ispitiți a căuta şi a descoperi centrul de greutate al *Cărții lui Iov* nu la început nici la sfârşit, ci în intervalul dintre acestea, acolo unde totul e scăldat în tăcerea unui Dumnezeu ascuns — *Şadai* — către care suie răcnetele şi vaierele chinuitului Iov. Aici, între Tăcerea visului şi aceea a lucrării, ghicim o a treia dimensiune a Tăcerii, aceea pe care Margarete Susman a analizat-o admirabil în capitolul din cartea ei, intitulat: *Lupta.*

## LOCUL RĂULUI E PRINTRE COPIII LUI DUMNEZEU

Lupta mai sus-pomenită are loc între omul-Iov şi *dimensiunea demoniacă a tăcerii lui Dumnezeu.* Căci Iov ghiceşte ceea ce textul o spune lămurit, numai nu şi pentru dânsul, şi anume că, în tăcerea suferințele lui, nu Dumnezeu face şi drege, de-a dreptul, ci Satan, căruia Domnul i-a delegat puterile Sale. Retorica prietenilor, care ar vrea să şteargă cu buretele prologul, şi să se admită că suferința lui Iov provine, în linie dreaptă, de la Domnul, de la Bunătatea Sa, de la Lumina Sa, această retorică, fiindcă e denunțată ca atare, de Iov, în tot arbitrariul artificiilor ei, nu poate decât întări neliniştitoarea ipoteză a lui Iov, şi anume că întâlnirea lui cu tăcerea lui Dumnezeu este o întâlnire cu Tenebrele, cu Răul. Iar dacă, pornind de la situația lui omenească, Iov luptă cu o sălbatică energie pentru a sparge această tăcere, cerşind o vorbă, un semn, o pâlpâire de lumină ce i-ar permite să afle că suferința de la Dumnezeu îi vine, invers, pornind de la poziția Lui divină, Dumnezeu se închide, în mod inexorabil, în tăcere, luptând pentru a-l sili pe Iov să admită, da, să admită că suferința vine din Rău. Ceea ce este teo-logic, vreau să spun în logica lui Dumnezeu, care îşi bate joc de orice logică, necesara şi suficienta condiție pentru ca orice întâlnire a omului cu oricine, până chiar şi una cu Răul, cu Demonul, cu Satan, să nu poată fi, din punct de vedere global, ireductibil, monoteistic, decât o întâlnire cu Dumnezeu. Este prețul acelei afirmații, atât de simple şi, totodată, atât de derutante, prin care se deschide *Cartea lui Iov,* anume că *locul lui Satan era printre copiii lui Dumnezeu.*

Pentru a face această luptă legitimă şi credibilă, trebuie ca, din două părți, partenerii să fie puşi în situații-limită. De aici, duritatea destinului lui Iov. Nu e destul că suferă, mai trebuie şi ca suferința să-i fie lungă, intolerabilă, întinsă pe patruzeci de capitole fără de capăt. Şi nu-i destul ca suferința să-i fie lungă, ea mai trebuie şi să-l țină, fără întrerupere, la un pas de moarte, smulgând orice clipă de viață amenințării cu deznodământul fatal. Şi nu-i destul ca suferința-i, chiar lungă, să fie trecătoare, nu, ea mai trebuie să lase urme în realitate: copiii lui Iov au murit de-a binelea, iar el, în viață, nu-i va mai regăsi niciodată. Fiindcă a fost *împinsă până la hotare,* după expresia Margaretei Susman, suferința lui Iov e atât de adevărată.

## SUFERINȚA PÂNĂ LA HOTARE NU E UN MIT

Dar, în sensul opus, Dumnezeu se lasă, la rându-I, în voia impulsului către realitatea hotarelor. Nu e destul că tăcerea Sa este relatată în *Biblie,* mai trebuie şi ca tăcerea aceasta să se întrupeze în istorie. Dacă lupta omului suferind s-ar mărgini la o încăierare cu Satan, acea luptă n-ar fi

nimic altceva decât un mit. Însă istoria lui Iov nu este un mit. Iată-l pe Satan ivindu-se în realitatea trăită: e Nabucodonosor, e Hitler. Aceşti demoni încarnați îi sfărâmă pe inocenți. Într-o măturare atât de absurdă, vor avea inocenții puterea de a recunoaşte mâna lui Dumnezeu strânsă pe mătură? Aceasta este miza acestei Tăceri-provocare, în care Dumnezeu ia masca Demonului. Aşa cum Ieremia avu îndrăzneala să identifice în Nabucodonosor un „slujitor al Domnului, va avea tot aşa generația Auschwitzului îndrăzneala, la care o cheamă Margarete Susman, de a recunoaşte în Auschwitz o agresiune divină?

## INOCENȚA LOCȚIITORULUI

Să precizăm, odată cu Margarete Susman — şi odată cu *Cartea lui Iov* — că această agresiune nu ar mai avea nimic divin, că ea ar fi însăşi negarea Divinității, ba chiar ar fi de teapa parodiei criminale la care se dedau amicii lui Iov, dacă i s-ar asocia fie şi un dram de vinovăție. Nu. Iov este absolut *nevinovat* şi, în proiecția istorică a cazului său, poporul evreu, atunci când cade victimă lui Nabucodonosor, lui Hitler, este şi el, de asemenea, *cu desăvârşire nevinovat. Î*nsăşi această nevinovăție constituie condiția indispensabilă pentru rostul luptei, în adâncul tăcerii.

Afară doar de cazul că s-ar defini vinovăția, şi ea, drept o *vinovăție-limită,* care nu ar mai fi culpabilitatea unui ins ori a unui popor, ci *culpabilitatea radicală a neamului omenesc,* vinovat că există în fața lui Dumnezeu, cel ce e totul; iar ceva viu diferit de acest tot nu poate, prin urmare, decât să tăgăduiască. Se descoperă, aici, punctul de sprijin al temei *locțiitorului:* omul ar suferi pentru păcatul altora, pentru păcatul tuturor. Nedreptatea lovindu-l astfel pe inocent ar fi, în acelaşi timp, agravată şi domolită. Agravată, pentru că ea ar fi rezultanta unei erori calculate (acea eroare, acea neglijență divină pe care o exprimă temerea lui Iov: Nu s-o fi înşelat Domnul Dumnezeu? Nu îl va fi luat El pe Iov drept altul?). Domolită, pentru că, măcar, suferința inocentului îi va fi curățat de vină pe cei vinovați.

Dacă tema locțiitorului s-a dezvoltat în chip fundamental prin interpretarea creştină a Patimilor, ea nu este absentă din exegeza evreiască a suferinței. Am văzut-o apărând în *Midraşul* citat la introducerea capitolului de față şi care îl face pe Iov să se nască „în aval" de Abraham: Iov ia asupra lui încercarea la care Abraham nu mai vrea să consimtă. Cu şi mai multa vigoare, exegeza evreiască a capitolului LIII din *Isaia* vede în acel slujitor suferind — ca locțiitor — imaginea poporului evreu de-a lungul istoriei. O asemenea ținere-de-loc nu poate fi asumată fără *masca tăcerii:* cel de-al treilea verset al faimosului capitol din *Isaia* menționează în mod explicit tema *feței ascunse,* totuşi cu o ambiguitate caracteristică, expresia putând şi trebuind să se potrivească, la fel de bine, atât omului, cât şi lui Dumnezeu. Nici Dumnezeu nu este uşor de recunoscut în suferința locțiitorului, fiindcă această suferință este nedreaptă, nici omul nu e uşor de recunoscut, fiindcă acest om suferă pentru un altul. Poate că acest caracter inextricabil al dublului imbroglio este elementul care a condus creştinismul a recunoaşte, în Locțiitorul suferitor, pe Fiul lui Dumnezeu. Astfel, drama este abătută către o singură latură a luptei, către țărmul ei divin. Agonia nu mai e dialogul tăcut dintre om şi Dumnezeu, ci monologul tăcerii din Dumnezeu.

Şi poate că acesta este motivul pentru care gândirea evreiască preferă să nu zăbovească asupra temei înlocuitorului. Ea, mai degrabă, defineşte lupta dintre Dumnezeu şi suferința omului nevinovat drept o luptă inegală,

în care numai Dumnezeu îşi pune coiful, pe câtă vreme omul sare la atac cu viziera ridicată. Pentru a desemna o asemenea înfruntare în limbaj teologic, gândirea evreiască a creat expresia *suferința din iubire.* Expresie ce ar fi cumplită dacă ar trebui să vedem, în iubirea aceea, înfocarea părintelui urgisit: dinaintea unei astfel de ipoteze, înşişi rabinii *Talmudului* dau îndărăt, ei, cei ce, totuşi, cumpăniseră talgerele formulei: Nici suferință, nici iubire: n-o vreau pe cea din urmă, dacă trebuie s-o plătesc cu prețul celei dintâi" strigă rabi Yohanan, cel ce tocmai îl purtase la groapă pe al zecelea copil- Aici, însă, iubirea nu este, în chip grotesc, mâna de catifea de sub mănuşa de fier; iubirea înseamnă totala disponibilitate aşa cum, în condiția umană, numai în îmbrățişarea drăgăstoasă îi stă învățătură. Iubirea a cărei scânteiere e pândită de focul suferinței nu e iubirea lui Dumnezeu, ci iubirea omului, omul din cel dintâi Cuvânt pe care Dumnezeu îl caută, îl conturează, îl apucă: *Eu sunt Domnul Dumnezeul TĂU,* omul a cărui persoană rămâne etern persoana a doua, cea interpelată, omul, niciodată lăsat singur cu sine, singurătatea neputând a-i fi decât iluzie şi miraj, omul care, în mod inexorabil, îşi întâlneşte Interlocutorul, în sărutare sau în rană, pe drum sau la barieră, în chip de cioban sau în chip de lup, ca Dumnezeu sau ca Satan. Suferințele din iubire sunt acelea de om care spune *Da* acestei Vorbiri şi-atunci când ea nu mai e vorbită, ci răsună prin, şi se complică din tăcere.

În toiul suferinței sale, la versetul 15 din cel de-al 13-lea capitol al cărții lui, atunci pronunță Iov acest Da. *Biblia,* neuitând că întruchipează atât tradiție cât şi revelație, alipind lecturii orale, deprinse prin tradiție, un text scris comunicat prin revelație, realizează, în versetul pomenit, una dintre acele întâlniri care, mulțumită procedeului hermeneutic Keri-Ketib, îngăduie urechii omeneşti să audă ceea ce ar urma să se citească, iar privirii omeneşti să citească ceea ce ar trebui să se audă, astfel obligând spiritul uman să se situeze la hotarele inteligibilului, chiar în locul de hotar, acela pe care îl ocupă Iov în existenta lui.

Într-adevăr, în versetul cu pricina (13,15), Iov pronunță două cuvinte care semnifică, *simultan,* nădejdea şi deznădezdea:

לו איהל
לא איהל

*În El nădăjduiesc,* strigă dânsul, însă şi: *Nu nădăjduiesc,* făcând din aceste două strigăte contradictorii, dar simultane[61], matricea unei lumi noi.

DA - RUPTURII

Fiindcă avem de-a face, de-a binelea, cu o geneză: însuşi termenul pus în gura lui Iov pentru a exprima, în contextul respectiv, (ne)sperarea, nu este *tikva,* mai uzual, însă derivat din *kav,* desemnând linia, firul conducător sau, dacă vreți, în terminologia unei naşteri, cordonul ombilical, cu alte cuvinte continuitatea legăturii ce trece de la mamă la copil. Dimpotrivă, aici apare termenul *iahal,* frecvent, ce-i drept, în *Cartea lui Iov:* el semnalează nu cordonul, ci ruperea acestui cordon, clipa precisă şi dureroasă a separării, a naşterii, momentul privilegiat şi capital în care pruncul încetează a fi anexat obârşiei, pe scurt, incidența unei vieți la

[61] În fapt, este vorba de caracterul *omofonic* al unei perechi de termeni cu grafii diferite şi sensuri distincte, לוֹ fiind pronume personal în flexiune dativă, iar לֹא fiind particula inflexibilă a negației (n. tr.).

hotarele ce pot, într-o clipă, s-o sugrume ori, dimpotrivă, s-o ducă la înflorire.

De această funie țeapănă a existenței atârnă Iov, atunci când spune el *Da* tăcerii, Ken, primul strigăt din verset al lui Iov, afirmare şi acceptare a genezei, însă fără ca vreo inițiativă omenească să aibă drept efect, printr-o alegere oarecare, atenuarea ori modificarea înspăimântătoarei ambiguități a misterului. În fața lumii neexplorate ce se deschide înaintea lui Iov, acesta, în acelaşi timp nădăjduitor şi deznădăjduit, îşi angajează destinul şi şi-l retrage, acceptă simultan să câştige şi să piardă.

Vom vedea că semenii evrei din Evul Mediu au cules din acest verset al *Cărții lui Iov* tema *martirului.* N-ar fi oare Iov, într-adevăr, tipul martirului; iar lupta martirului cu tăcerea nu s-ar ilustra, de asemenea, cum sugerează Margarete Susman pentru martirii de la Auschwitz, prin tema lui Iov? Poeții cei mai apropiați de Auschwitz, aceia la care nici măcar un vers nu rămâne indiferent pârjolului de acolo — un Isaac Catzenelson, o Nelly Sachs, un Uri Zvi Grinberg — nu sunt oare bântuiți de Iov şi de tăcerea lui Iov, şi nu invocă Uri Zvi Grinberg ansamblul victimelor de la Auschwitz sub semnul martiriului şi al tăcerii, deoarece într-un moment patetic dintr-a sa *Carte a Revoltei şi a Elegiei* le-a denumit *Martirii Tăcerii, Kedoşe dumia?*

Dar Maeştrii tradiției evreieşti ştiu că momentul naşterii biblice a martirului nu se află în tăcerea *Cărții lui Iov.* El se află în ivirea silențioasă a unui interval, marcat prin una dintre spațierile textului masoretic, un „blanc" între primul şi cel de-al doilea verset din capitolul XX al *Cărții lui Ezechiel.* Noi am menționat acest nod de tăcere încă de la primii paşi ai analizei tăcerii din *Biblie.* Noi nu putem deznoda această analiză mai înainte de a fi consimțit să pătrundem profund în încâlceala deplină a nodului acestuia.

**Da — morții: martirii**

„NU MĂ VOI LĂSA ISCODIT DE VOI"

*În al şaptelea an, în a cincea lună, într-a zecea zi a lunii (...) veniră nişte oameni dintre Bătrânii lui Israel ca să-L iscodească pe Dumnezeu şi se aşezară înaintea feței mele.*

*Atunci a fost cuvântul Domnului către mine, astfel: Fiu al omului, vorbeşte acestor Bătrâni ai lui Israel şi spune-le: Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu: Cum, ca să Mă iscodiți cu întrebări, pe Mine, de aceea ați venit? Pe viața Mea, nu Mă voi lăsa iscodit de voi, aşa zice Veşnicul Dumnezeu... (Ez.*. 20,1-2).

Ce scandalos fapt divers, concentrat în două versete scurte şi cu nerv! Nişte oameni vin să-l consulte pe Dumnezeu, înțelegeți prin asta că ei vin să-l consulte pe profet, purtător de cuvânt şi interpret al lui Dumnezeu, şi că se încredințează acestui consult aşa cum un bolnav vine să-şi consulte medicul; un elev, învățătorul; un copil, tatăl. Or, de-abia s-au instalat, de-abia au avut vreme să ia loc în anticameră, de-abia, pare-se chiar înainte de a deschide ei gura ca să pronunțe o silabă, şi-au socotit şi cântărit vorbele potrivite pentru o cerere ca a lor, când, iacătă, Cuvântul lui Dumnezeu, abrupt, violent, brutal, îi pune la uşă. Dumnezeu nu se vrea scormonit de aceşti oameni, Medic, el nu-i tratează pe aceşti bolnavi; Învățător, El nu recunoaşte în aceşti inşi nişte discipoli; Tată, El a rupt orice legătură cu aceşti copii şi i-a repus la locul lor, în stradă.

Dacă scena s-ar opri aici, ar fi unul dintre momentele cele mai realiste

ale rupturii lui Dumnezeu de oameni, naufragiul Legământului, argumentat în stilul unei reglări de conturi între nişte pisălogi abuzivi şi un responsabil care s-a săturat să-i tot rabde. Dar e de-ajuns să arunci o ochire peste lungul capitol XX al *Cărții lui Ezechiel* ca să-ți dai seama că scena expulzării nu alcătuieşte decât un prolog.

Încă de la versetul 5, într-o manieră tot atât de neaşteptată pe cât fusese nerăbdarea anterioară, răbdarea lui Dumnezeu se pune iarăşi la treabă. Unor oameni cărora tocmai li s-a pus în vedere că nu li se va acorda nici un fel de „consultație" li se adresează un mesaj interminabil, un pomelnic al celor întâmplate de la potop încoace, o moralizatoare aducere aminte de păcate grele. Lista acestora se resfiră de-a lungul unei predici, al cărei plicticos ori sâcâitor efect va fi fost că i-a pus pe fugă pe amatorii de consultații, într-un mod mai eficace decât o făcuse tărăboiul inițial. Căci, atunci când, la versetul 31, predicatorul regăseşte, în fine, firul ideilor sale dintâi şi reia, cu emfază, tema refuzului unei consultații *(Iar Eu să Mă las iscodit de întrebările voastre? Nu, nu Mă voi lăsa iscodit de voi!),* el bagă de seamă, deodată, că auditorii săi au plecat, că ei au tras de mult timp, pare-se, învățămintele primei somații, şi că este aşadar inutil ca inspiratul orator să repete o invitație care acționează cam în felul unei lovituri de pumn repezite în vid!

## „CU DE-A SILA VĂ VOI DA RĂSPUNS!"

Or, exact în acest moment, acțiunea ia, deodată, un nou avânt şi suferă una dintre acele răsturnări semnificative din teologia biblică. Atunci când te-ai aştepta la un gest de dispreț, la vreo ridicare de umeri din partea profetului („aha, s-au dus? atâta pagubă, cale bătută..."), acesta (v. 32-33) aleargă după ei pe uliță, îi înşfacă de haine, îi readuce cu forța la dânsul şi, în ritmul strâns al acestor două versete, sunând tot atât de impetuos şi pline de nerv ca şi acelea de la începutul capitolului, îi ia la refec în răspărul invectivei inițiale: Vă credeți de capul vostru, hai? Nici pomeneală! Eu, să vă dau drumul, să nu vă răspund eu? Cum aşa?!: (v. 33) *Pe viața Mea, aşa zice Veşnicul Dumnezeu, cu mână tare, cu braț ridicat şi cu vărsarea urgiei Mele voi domni peste voi!*

Astfel, chiar violența pe care Domnul o punea în semnalarea rupturii, e pusă de El să strige că această ruptură este de neînchipuit. Însuşi gestul prin care solicitanții de sfaturi erau respinşi, Domnul vrea să fie tălmăcit drept o mai strânsă legare a solicitanților de Sine. Totul se petrece ca şi cum, refuzând să-şi primească bolnavul, medicul îi prescrisese leacul cel bun; ca şi cum, alungându-şi copilul în stradă, tatăl îi dăduse autentica probă a iubirii părinteşti; ca şi cum, zăvorându-se în tăcere, Învățătorul îi împărtăşise discipolului, în sfârşit, adevărata comoară a vorbirii.

## SCEPTICII LEGĂMÂNTULUI

Care este natura acestei tăceri, închizând aici cheia Cuvântului dorit de Dumnezeu la adresa oamenilor, tăcere a cărei necesară opacitate este mai bogată în lumini pline de înțeles decât elocința cea mai densă şi cea mai darnică? Ea țintește, ne-o spune textul, reticența solicitanților, gândul ascuns ce le frământă mintea (v. 32, *ba-ola al ruhakem),* dar pe care ei îl disimulează cu grijă dinaintea profetului. Dumnezeu a sondat ipocritul lor demers: discursul profetic, articulat pe distanța dintre versetele 3-31, se adresează dimensiunii deschise şi mărturisite din cererea solicitanților,

simulacrului unei gândiri care disimulează un alt gând, unul pitit, tupilat, singurul ce corespunde preocupărilor adevărate, adânci, ale solicitanților. Acestei dimensiuni tăinuite îi răspunde tăcerea, o tăcere dornică să atingă, astfel, obrazul real al solicitanților, îndărătul măştii acestora.

Obraz real care, la prima vedere, este cel al unor oameni stânjeniți. La lectura întâiului verset, ți-i imaginezi nelalocul lor, aşezându-se cu stângăcie unde li s-a indicat să stea, şovăielnici când să deschidă gura ca să-şi prezinte cererea. Fără doar şi poate, ei ştiu că aceasta e deplasată, însă o nevoie presantă îi mână s-o formuleze. De atâtea generații, şi de atâtea veacuri expuşi asocierii cu un mister derutant, ei sunt reprezentanții unei generații ce se vrea adusă, în sfârşit, pe o cale fără obstacole; fii ai unui popor căruia i se spusese *(Num.* 23,9) *că nu ar putea fi numărat printre alte popoare;* ei solicită nişte socoteli nete, un bilanț, lichidarea unui contract ori confirmarea lui, numai definitive să fie. Nu la gândul ruperii Legământului, cu care sunt de multă vreme amenințați, sunt ei cuprinşi de grijă; ceea ce îi supără sunt necontenitele tărăgănări, repetatele du-te-vino ale Legământului, cărările ce îl însoțesc. Să ni se spună o dată pentru totdeauna: vrea partenerul divin să rupă contractul? Fie; atunci să ne fie permis să tragem consecințele, în ce ne priveşte. Vrea Domnul Dumnezeu să iasă, discret, dintr-o afacere gingaşă? E firesc, numai să se decidă în fine şi fără răzgândiri, ca să putem, şi noi, ieşi la rândul nostru. Ceea ce ne sâcâie şi ne râcâie nu e încetarea Legământului, ci zăbava impusă tâlcului notificat de această încetare. Noi nu aşteptăm decât un singur lucru: răspunsul; însă un răspuns neted, obiectiv, inteligibil ca o hârtie iscălită în alb[62], un răspuns care să ne îngăduie a ne relua preocupările normale, cu conştiința împăcată.

Tăcerea lui Dumnezeu vrea să depisteze şi să hărțuiască acest refugiu paşnic al conştiinței Logicii previzibilului, ea îi opune improvizația misterului; clarității unei soluții — opacitatea unui rest ireductibil. În punctul nevralgic al nostalgiei lor, conştiința solicitanților e biciuită de un paradox impenetrabil: Dumnezeul care denunță Legământul îl menține mai tare; Dumnezeul care alungă, aduce îndărăt; larg desfăcută, legătura constrânge.

## FIII RĂTĂCITORI AI LEGĂMÂNTULUI

Dar poate că această primă ochire e tributară unei erori de optică, iar gândul ascuns al solicitanților veniți la Ezechiel este, poate, mai puțin calculat la rece decât îl bănuim şi cheamă, poate, sub formă de ecou, o tăcere al cărei paradoxal răsunet e mai puțin arbitrar decât acela analizat de noi un pic mai înainte. În definitiv, interpretarea obiectivă a gândului ascuns noi o datorăm lui Raşi. El, exegetul evreu din ținutul Champagne al celui de-al XI-lea veac, este cel ce propune să vedem în această scenă dezamăgitoare pe scepticii Legământului. Dar oare nu tot Raşi ne invită, atât de adesea, să nu ne ținem scai de lecturile cele mai bătătoare la ochi şi care sunt, îndeobşte, cele mai superficiale? încercând a detecta nişte tâlcuri de alt fel printre miriadele de luminițe risipite ca efect al Cuvântului divin, izbind cu puterea barosului în stâncă, bătând nicovala cu tăria fierului, nu ar merita vreuna din acele licăriri să fie reținută, conferind întregului capitol un nou ecleraj, dând, şi ecoului silențios un răsunet, de asemenea, din sfera înnoirii?

Oamenii veniți să stea în fața profetului şi în fața lui Dumnezeu sunt,

---

[62] În original: blanc-seing (n.tr.).

cu siguranță, osteniți și la capătul răbdării, însă nu inactivitatea i-a ostenit, nu lipsa vederii limpezi i-a dus la capătul răbdării. Dimpotrivă, pe ei îi copleșește faptul că văd necontenit *prea limpede,* că sunt în permanentă orbiți de o lumină prea vie și implacabilă; că sunt, fără răgaz, înhămați la o lucrare nemăsurată și nemiloasă, că duc pe umerii lor o povară prea grea și din cale afară de scumpă, ce îi sleiește și îi striveşte. Pe oamenii aceştia nu îi chinuie frustrarea, ci prea-plinul, risipa Alianței divine care face dintr-înșii, fără zile de relaș și fără scoatere la pensie, protagoniștii dramei istoriei, partenerii aventurii umane; care le atribuie roluri de mâna întâi și îi înzestrează, generos, cu nişte accesorii fără de care acele roluri nu pot fi jucate: Legea, alegerea, mărturia, Cuvântul, da, Cuvântul mai presus de orice, Cuvântul *Torei* și acela al inspiraților, măturând străzile și curțile cu suflul său, luând în vârtejul lui drumuri întregi, provincii întregi, smulgând din rădăcini stejarii și arcuind până la pământ trestiile, alipind lucrurilor toate semnele Spiritului.

## O MĂSURĂ DE TĂCERE

Prin urmare, ceea ce s-ar tâlcui în gestul acesta, de *așezare în fața lui Dumnezeu* nu ar fi dorința vreunui cuib tihnit de burtăverde, ci nostalgia tăcerii, dorul după o clipă de liniște, ale cărei margini să pună zăgaz, pe ambele maluri, impetuoasei revărsări a Vorbirii, așa cum intervalul, în muzică, întrerupe și suspendă, pentru o binefăcătoare clipă, prea apăsatul ritm al melodiei. N-o fi acesta motivul pentru care scribii tradiționali au introdus acel spațiu gol, de lățimea unui cuvânt, între primul și al doilea verset al textului din capitolul nostru, poftindu-ne, astfel, să suspendăm lectura pentru un moment, să prelungim, printr-o măsură de tăcere, șederea în fata lui Dumnezeu, ca pentru a face tangibilă nostalgia acestei șederi tocmai prin acel cuvânt ne-spus, a cărui absență din text e semnalată, într-un fel atât de vizibil, prin interval, prin spațiul gol și alb?

*Și ei se așezară înaintea feței mele.* Punct. Tăcere. Iar noi nu vom ști niciodată pentru ce se așezară ei înaintea feței mele, care era conținutul solicitării lor, fondul acestui mesaj depus de ei în fața profetului, [precum un Hasid depune *Kitel*-ul dinaintea unui Rabi], de nu prelungirea tăcerii, îndărătnicia tăcerii, încăpățânarea tăcerii ne fac să înțelegem până la urmă că tăcerea aceasta acoperă un gând ascuns, ori, mai degrabă, că însăși tăcerea aceasta constituie gândul ascuns al acestor oameni. Solicitarea lor, deranjul lor, faptul de a fi venit, de a se fi așezat, toate nu-s decât decor și fațadă, pregătiri și preludiu: singurul lor obiectiv real, unica opțiune în care își angajează existența intimă și individuală este tăcerea; o tăcere abia cucerită, trasă la mal, gătită; o tăcere ingrată, nesinchisindu-se de discursul al cărui rod organic ar fi trebuit să fie și de care s-a rupt, devorându-l mai înainte de a-i fi dat vreme a se pârgui; o tăcere absurdă, pretinzând că deține cheia unui mesaj de ea însăși estompat, cifrul unei parole de ea însăși ștearsă; o tăcere destăinuind, pe măsură ce se prelungește și pecetluiește, cu fiece clipă adăugată acelei prelungiri, buzele oamenilor care au pretins că au venit pentru a vorbi, pe măsură ce închide obrazul ființelor devenite din ce în ce mai de nepătruns, că n-avem de-a face cu o pauza, ci cu o sfidare; că acolo nu este un interval, ci o ruptură; care nu va ceda, pe povârnișul obstinației sale, decât unei forte exterioare încă și mai mari decât a sa, decât violenței.

Iar odată cu măsura acestei înțelegeri, intervine violența divină, spărgând tăcerea: *Ei se așezară înaintea feței mele... Atunci a fost cuvântul Domnului către mine! Da, Cuvântul lui Dumnezeu* mi-a fost adresat, iar nu

*cuvântul oamenilor* pe care eram în drept să-l ascult, ba chiar să-l pândesc, să-l nădăjduiesc chiar, că doar la mine veniseră ei să-l lămuresc. Vorbirea Domnului Dumnezeu veni către mine, în locul şi în schimbul vorbirii oamenilor, pe când aceasta din urmă se poticnea, se îngloda, se îneca şi se pierdea în tăcere. Spărgând barajele între care se umfla şi se aglomera neliniştitoarea realitate a lacului tăcerii, deschizând cu bufnet năpraznic vanele şi ecluzele, lăsând impetuoasele valuri ale tăcerii să se năpustească, astfel, pe văile zicerii, Cuvântul divin creează un peisaj halucinant, unde vârtejurile tăcerii şi valurile vorbirii, spuma spuselor şi refluxul muțeniei se întâlnesc, se ciocnesc şi se încalecă. Iată, Cuvântul lui Dumnezeu urlă precum uraganul, şuieră precum furtuna, pătrunde răbufnind cu tumult prin cele mai mărunte cute ale tăcerii, făcând-o bucăți, călcând-o în picioare, zdrobind-o toată, nimicind-o deplin. De la versetul 4 la versetul 31, nu se mai aude decât mugetul, aprig şi feroce, al vorbirii divinității. Şi totuşi, chiar de când, în versetul 3, irumpe această Vorbire, ea însăşi avertizează că nu este Cuvânt, că nu răspunde nici unei cereri, că nu se face ecou nici unei solicitări, că ea însăşi este retragere, recul, refuz, tăcere, adăugând astfel o neliniște suplimentară învălmăşitei privelişti, unde refuzul zicerii şi totuşi-pofta-de-a-zice, furia inaudibilă şi țipătul cel mai strident dau peisajului, în simultaneitatea atâtor şocuri, aspectul identitar meritat de haos.

## NICI CUVÂNTUL, NICI TĂCEREA NU TE ȚIN LA ADĂPOST DE DOMNUL DUMNEZEU

Haosul *uraganului* prin care, în nişte circumstanțe comparabile, Dumnezeu i-a grăit lui Iov (capitolele 38-42), *min haseara.* Acolo, neinteligibila rostogolire a Vorbirii divine rupea, în mod abrupt, vorbirea oamenilor, rețeaua artizanală şi artistică a dialogurilor dintre dânşii, retoricile lor, acel *perpetuum mobile* al limbajului omenesc, în privința căruia amicii lui Iov ofereau un model atât de straşnic izbutit. Aici, impetuoasa irumpere a vorbirii divine întrerupe tăcerea oamenilor, sfâşie pânza țesută în umbra mută şi interminabilă. Acolo, Iov şi amicii săi aflau că omul nu poate rămâne nepedepsit dacă, din zăpăceală, ori din artificiozitate, se apucă *să vorbească* în fața lui Dumnezeu. Aici, Ezechiel şi solicitanții săi experimentează faptul că omul nu poate scăpa nepedepsit în condițiile în care, din zăpăceală ori din artificiozitate, se apucă *să tacă* în fața lui Dumnezeu. Nici cuvântul, nici tăcerea nu îi oferă omului nişte retrageri sigure, nişte refugii solide ce l-ar ține la adăpost de Domnul Dumnezeu. Nici vorbirea, nici liniştea *făurite de mâinile omului,* nu epuizează omenescul omului în fața lui Dumnezeu. *A fi om, ca şi ceilalți, simplu şi obişnuit* (verset 32 *niie ka-goiim kemişpehot haarasot leşaret es-va-even),* aceasta nu se poate dobândi nici prin tăcere: elaborate de om, amândouă nu-s altceva decât idoli, produse servile din lemn şi din piatră, obiectivare a materiei, a simțurilor şi a spiritului. Intre cuvânt şi tăcere există o a treia dimensiune, aceea a dialogului, a plasării *față în față* (verset 35 *panim-el-panim)* ce nici cuvânt nu e, nici tăcere nu e, şi-i totuşi cuprindere a celor două împreună, chipul fiecărui partener scânteind de revărsata lumină ce îi vine de pe chipul celuilalt.

Haoticul uragan îi înşfacă pe oameni pentru a-i purta încotrova, mai departe, mai sus, în regăsita limpezime a unui cosmos radios. Iov primeşte *îndoitul celor ce stăpânise,* iar solicitanții lui Ezechiel sunt aduşi la luminosul față în față al Sinaiului. În limbuția lor, în mutismul lor, uraganul Cuvântului divin i-a surprins literalmente: el a venit ca să-i

des-prindă, apucându-i de chică, de şuviţele lor de păr, atât pe cei gureşi, cât şi pe mutălăi, şi ca să-i transporte, pe deasupra spaţiului lor şi pe deasupra timpului lor, în zborul lui Ezechiel (8,3) redat, într-un mod atât de naiv, de artistul evreu al frescelor de la Dura Europos. Despicarea priveliştii a făcut ca apele să-şi iasă din matcă, însă, din golul cel mai adânc al valurilor dintr-acest nou potop, cei scăpaţi teferi au fost ridicaţi până pe creste.

## AL ÎNDOIELII NECURMAT OPAIŢ

*În al şaptelea an, în a cincea lună, într-a zecea zi a lunii acesteia, veniră nişte oameni dintre bătrânii lui Israel ca să-L iscodească pe Dumnezeu. Si se aşezară înaintea feţei mele {Ezechiel* 20,1). Cine erau acei oameni? se întreabă Raşi, conform cu *Midraşul {Şir Haşirim Rabba* 7,8) şi, propunând o identificare plină de surprize, modifică, de la un capăt la celălalt, eclerajul textului. După *Midraş,* într-adevăr, acei oameni veniţi să ia avizul lui Dumnezeu erau Hanania, Mişael şi Azaria, însoţitorii lui Daniel (capitolul III al *Cărţii lui Daniel).* Lui Nabucodonosor, indignat de refuzul lor de a-i adora idolul, şi care le adresase o ameninţare *{o să fiţi azvârliţi fără zăbavă în cuptorul cu foc arzător)* şi o sfidare *(şi care Dumnezeu o să vă scoată teferi din mâinile mele?),* ei îi răspunseseră cu demnitatea convingerilor şi încredinţărilor lor (verset 17): *Da, desigur, se află un Dumnezeu — chiar Acela care este al nostru şi pe care noi îl cinstim — ce ne poate scoate teferi. Iar El ne va scoate teferi din cuptorul cu foc arzător şi din mâinile tale, o, rege.* Acum, din preajma profetului le-ar prinde bine nişte asigurări susceptibile să confirme convingerile şi încredinţările lor, deoarece, dacă le dăduseră glas, cu mândrie, ziua în amiaza mare, la confruntarea dintre om şi om, în sinea lor, în străfundul sufletului lor, pe redutele tainice şi ultime ale conştiinţei lor veghea veşnicul opaiţ al îndoielii şi al neliniştii.

Iar profetul aduce jalba lor înaintea Domnului Dumnezeu: *Stăpâne al lumii, Hanania, Mişael şi Azaria vor să înfrunte martiriul. Îi vei scoate Tu Teferi ori ba? ~ Ba, răspunde Dumnezeu. Nu îi voi scoate teferi.* În acest Nu dumnezeiesc, în această brutală împingere a celor trei oameni în sfera ineluctabilă şi opacă a responsabilităţilor lor personale, a propriilor lor dezbateri, vede *Midraşul* refuzul divin de a se lăsa iscodit, argumentând acest Nu printr-un patetic dialog între Dumnezeu şi profet.

*Cum, spune Domnul, voi sunteţi pricina ruinării Templului Meu, al arderii Sanctuarului Meu, al surghiunului copiilor Mei, şi, după acestea toate, veniţi că să Mă iscodiţi cu întrebări? Pe viaţa Mea, nu Mă voi lăsa iscodit de voi!*

*Cum, spune profetul, aceşti trei oameni sunt ocrotitele roade ale nevinovăţiei, singurii Evrei fără de păcat, fără de prihană, şi un asemenea răspuns li se dă?*

Ce alta poate face profetul decât să plângă şi să se jelească, înapoindu-se, cu lacrimi în ochi, la cei trei în aşteptare de răspuns. *Ce ţi-a spus Domnul Dumnezeu? — Că El n-o să vă scape nicicum — Ei bine, fie că El ne scapă, fie că El nu ne scapă, noi suntem gata de martiriu!*

Iar dovada acestei hotărâri e furnizată de versetul 18 din cel de-al 3-lea capitol al *Cărţii lui Daniel,* fiindcă acolo Hanania, Mişael şi Azaria aruncă, spre Nabucodonosor, eterna sfidare a martirilor: *„Ve hen lo, şi dacă nu,* dacă Acel Dumnezeu care este al nostru şi pe care noi Îl cinstim nu ne-ar scăpa nicicum, *ORICE-AR FI, aşa să ştii, o rege, că noi idolului tău nu ne vom închina, statuii de aur pe care tu i-ai înălţat-o, nu-i vom aduce prosternarea noastră!*

## ORICE-AR FI!

Acest *orice-ar fi* — Isaac Abraham a pus faptul în evidență printr-o argumentație remarcabilă — constituie una dintre „valorile permanente ale gândirii evreieşti".

*Hen Io!* Stranie sfidare a limbii ebraice care, punând la bătaie nişte contradicții şi nişte paradoxuri, execută cu ele acrobații impresionante! Obişnuitele *trotzdem* sau *malgré tout* din filozofiile europene se resimt, la obârşie, de originile lor greco-latine; ele nu pot concepe opoziția, tenacitatea, încăpățânarea decât în relație cu datele unei valori pozitive, fie că aceasta e parțială (trotz-*dem,* în pofida fragmentului de realitate pozitivă arătat prin prenumele demonstrativ), fie că este globală (în pofida realității pozitive în întregime). Tare, ceafa ebraică opune îndărătnicia ei aparte nu zidurilor, ci neantului. *Hen lo,* formulă a contrazicerii, nu este altceva decât contiguitatea dintre da şi nu. Doar că, pe când altundeva o astfel de contiguitate ar fi semn de nehotărâre, de echivalență, de cântărire cu mâna a lui *da* sau a lui *nu,* ducând, până la urmă, la neutra pasivitate, aici ea este semnul suprem al acțiunii voluntare, al *alegerii* deliberate şi ireversibile. Dinlăuntrul vidului, din căuşul absenței, din miezul lui *Nu,* de-acolo țâşneşte *Da:* credința este o geneză, ea apare *ex nihilo.*

## MONOLOGUL ABSOLUT

Fără îndoială, *Midraşul* a formulat astfel condițiunile etice ale martirajului, ale unui *Kiduş Haşem,* care cere tăcerea. *Im eşma kol aher ahariv et haolam:* Dacă se face auzită o altă voce decât aceea a acceptării martirajului de către om, dacă martirajul nu este monologul absolut, dacă un singur cuvânt este rostit de altcineva decât omul (de către un înger, de către Dumnezeu) — *kol aher* — atunci martirajul nu mai este el însuşi. Martirajului îi trebuie pustiul. Numai peisajul arid, abandonat deşertului, unde nu se întrezăreşte urmă de Dumnezeu — nici măcar umbra Sa — unde nu se prinde şoaptă de Dumnezeu — nici măcar ecoul Său — numai peisajul arid, abandonat deşertului, unde lucrurile nu sunt reflectarea unei realități care le înconjură sau care le luminează dinafară, ci unde ele, lucrurile, nu-s decât ele însele, chircite pe pustietatea şi goliciunea propriilor contururi, numai un asemenea peisaj poate fi locul de naştere a credinței, îngăduind lui *Da* să încolțească pe temeiul rădăcinilor lui *Nu. Hen lo!* Martir e numai acel om care se poate ridica înaintea lui Dumnezeu şi să-I lanseze strigătul *Midraşului,* strigăt prin care versetul biblic al Prezenței: *Doamne, cine este asemenea Ție între dumnezei? mikamoka baelim (Ex.* 15,11) e răsturnat cu totul pentru ca să devină versetul Absenței, verset al omului rămas în picioare în fața zdrobitoarei Tăceri a lui Dumnezeu: *mikamoka ba-ilmim, cine este asemenea Ție între muți?*

## CINE ESTE, ASEMENEA ȚIE, ÎNTRE MUȚI?

La capătul aventurii, Hanania, Mişael şi Azaria vor fi *totuşi* salvați, însă mai înainte ca salvarea să intervină, mai înainte ca prezența divină să se manifeste într-o formă vizibilă şi zgomotoasă, în fugarul răgaz lăsat lor de intervalul separând, până şi în ziua de față, versetul 17 de următorul verset în capitolul al 3-lea din *Cartea lui Daniel,* ei au izvodit acest *orice-ar*

*fi,* construind astfel universul muceniciei, în interiorul căruia omul se realizează într-o părăsire absolută, înzidit în tăcere şi în absența lui Dumnezeu.

Martirii istoriei trăiesc în acest univers *fără a fi salvați.* Puşi în situația limită a lui Iov, doar că noul Iov chiar moare pe grămada sa de gunoi, a lui Abraham, doar că noul Abraham chiar îşi ucide fiul, ei, puşi în fața unui *No God's land,* construiesc un *Da* într-al lor *Man's land.* Ei făuresc nădăjduirea, frustrați de salvare fiind. Însă nu fără a izbucni în vuietul revoltei, nu fără a lansa către Dumnezeul cel mut săgețile înverşunării omeneşti. Printre poemele *Slihot,* compuse în toiul Evului Mediu creştin, în epoca Cruciadelor, a rugurilor, a masacrării evreilor, o secțiune întreagă, puternic marcată atât prozodic, cât şi tematic, cu motive luate din capitolul XXII al *Genezei,* poartă numele semnificativ de „Akeda". Arareori sunt senine aceste „Akedot", modelate pe fundalul nenorocirilor ce se petreceau, atunci, la Blois, la Worms, la York. Un suflu de revoltă le străbate, iar autorul uneia dintre acele litanii se îndreaptă deodată către Cer, strigând: „Altădată, pentru o singură „Akeda", şi care, pe deasupra, s-a sfârşit cu bine, s-a vânturat tot cerul, iar îngerii, Heruvimii, Serafimii s-au dat peste cap şi-au umblat creanga... şi-acuma, cu atâtea şi atâtea „Akedot" săvârşite sub ochii Tăi, cu atâția şi-atâția nevinovați aduşi la groaznică pieire, Tu să nu scoți o vorbă?!"

Acestui strigăt aparținând unui poet evreu din Evul Mediu, îi face viu ecou un altul, din inima unui poet evreu al secolului XX: Elie Wiesel. Nimeni, fără îndoială, n-a ştiut, asemenea lui, să dea glas Tăcerii de la Auschwitz, în îndoita fidelitate față de ceea ce leagă Auschwitzul de tradiția evreiască a tăcerii, dar şi față de ceea ce tăcerea de la Auschwitz aduce absolut nemaipomenit.

## Tăcerea şi ființa: Elie Wiesel

### UN DESCOPERITOR DE IZVOARE ALE TĂCERII

Arată, semănată şi recoltată în adâncul Regatului Tăcerii, opera lui Elie Wiesel este impregnată de tăcere precum este pătruns un fruct de seva țărânei care l-a hrănit. Iată, cu siguranță, tema — şi chiar cuvântul — ce apare cel mai adesea în text, aproape de-o mie de ori; un ordinator ne-ar aduce la cunoştință, fără îndoială, că nici o creație literară nu mai realizează, în secolul XX, o evocare a tăcerii atât de bogată în pagini, în jocul reflexelor şi în densitate ca opera lui Elie Wiesel.

Wiesel, de altminteri, îşi cunoaşte Maeştrii întru literatura tăcerii, citându-i frecvent: Kafka, Joyce, Saint-Exupéry, mai cu seamă pe cel din urmă, de care îl leagă în mod explicit tema tăcerii în *La Ville de la Chance* (p. 150)[63]. El îi depăşeşte însă, printr-o artă care ține de harul descoperitorului de izvoare, într-atâta ştie să dea în vileag şi să capteze până şi cea mai măruntă vână de tăcere; şi prin măiestria virtuozului, într-atâta transpunerile, variațiunile şi improvizațiile fac din vâna aceea instrumentul prin care o muzică nemaiauzită răsună. Însă îi depăşeşte şi pentru că,

---

[63] Citatele trimit la operele lui Elie Wiesel eşalonate între 1955 (Editions de Minuit, Paris) şi 1968 (toate celelalte lucrări la Editions du Seuil, Paris). În legătură cu locul lui Elie Wiesel în filozofia contemporană, cf. M. Friedman: *To deny our Nothingness.* Contemporany images of Man, 3-e ed. Chicago, 1978.

dincolo de orice literatură, Elie Wiesel frecventează şi şcoala altor Dascăli, care îl conduc la izvoarele hasidice, talmudice şi biblice ale tăcerii. Şi, mai presus de orice, îi depăşeşte ori, mai degrabă, este atât de radical diferit față de alții, deoarece el nu a întâlnit tăcerea nici în imaginația artistică, nici în spectacolul deşertului ori în vreo altă privelişte a naturii: el a întâlnit-o în realitatea de la Auschwitz, iar această Tăcere din Auschwitz stă, pe mai departe, lipită de dânsul, şi-acuma, când el îşi redactează opera în calitate de supraviețuitor, aşa cum se lipea de dânsul pe când el era una dintre victime.

## ONTOLOGIA TĂCERII

Prezența Tăcerii, în povestirile lui Elie Wiesel, este sugerată prin trei mijloace esențiale. Unul e de ordin *fenomenologic:* tăcerea se prezintă drept contrapunctul gândirii, pe care o luminează, o explică, o critică, o contestă; în creuzetul realului şi al adevărului, ea aduce judecata omenească, dar şi imaginația vagabondă, sinuozitățile psihologiei, visul, iubirea, eroismul şi, de asemenea, laşitatea. Un alt mijloc e de *ordin scenic:* acolo tăcerea este decor, accesoriu indispensabil al unei acțiuni, fie aceasta dramatică sau lirică, realistă ori mistică, anecdotică ori pură fantezie. Cel de-al treilea mijloc e de *ordin teologic:* introducând în domeniul tăcerii Tăcerea lui Dumnezeu, acest din urmă mijloc serveşte drept pârghie la răsturnarea tuturor valorilor stabilite pe cale religioasă; de astă dată, supus creuzetului Adevărului nu mai este doar cuvântul omului, ci şi cuvântul lui Dumnezeu.

*Fenomenologia tăcerii* insistă, mai întâi, asupra variantelor psihologice ale tăcerii; există tăceri reci şi dure *{L'aube,* p. 97), tăceri care învrăjbesc *(Le mendiant de Jérusalem,* p. 97), tăceri care neagă *(Le chant des morts,* p. 152), tăceri care judecă *{L'aube,* p. 104), altele care te fac suspect *(Les portes de la forêt,* p. 152). Acestea sunt tăcerile înrudite cu Neantul *(La Ville de la Chance,* p. 186) de care ți-e frică *{Le jour,* p. 71 — *Les portes de la forêt,* p. 216). Iată însă, invers, tăcerile de care e bine să te fereşti a le zgâlțâi *(Les Portes de la forêt,* p. 152), aceea a Magistraților, ale căror tăceri sunt grele de tâlc *(Le mendiant de Jérusalem,* p. 30), aceea a Turnului Parsiților *(La Ville de la chance,* p. 30), tăcerea absolută a Şabatului *(L'aube,* p. 103), tăcerea prieteniei, adversar al prieteniei prea gălăgioase *(Les portes de la forêt,* p. 207), tăcerea ce spune *da* atunci când vorbele nu spun nimic *(Le chant des morts,* p. 200). Această serie de tăceri, diferită de celelalte, este, în ce o priveşte, de partea ființei. Ea este paznica cheilor pierdute *(Le chant des morts,* p. 22). Mai mult; ființa autentică a omului nu se poate identifica decât într-una sau într-alta dintre tăcerile acestea, iar această virtualitate ontologică a tăcerii constituie, fără nici o îndoială, piscul fenomenologiei Tăcerii la Elie Wiesel: El (străinul din *Le jour,* p. 154) părea că nu cutează a exista în afara tăcerii. *Când tac, atunci trăiesc,* spune povestitorul din *La Ville de la chance* (p. *114); prin tăcere, aşa mă definesc.* Iar Morții, în *'L'aube* (p. 104), pot să afirme: *Noi suntem tăcerea,* deoarece *tăcerea este ființa lor, iar nu doar patria lor.*

## EROII MUȚI

*Tăcerea scenică* îşi află expresia sa cea mai consistentă în eroii muți, presărați prin povestirile lui Elie Wiesel cu o „risipă" nemaiîntâlnită în nici o altă operă artistică. Desigur, prezența Morților ar fi de ajuns să creeze o atmosferă a necuvântului, încordată până într-acolo încât nici măcar o

secundă să nu se poată goli de tăcere în aceste povestiri locuite, unde s-au fortificat, inexpugnabil, şase milioane de morţi.

Dar aceste şase milioane nu sunt tăcute numai pentru că au murit, ci şi fiindcă au murit, evrei, în *Şoahul* de la Auschwitz, printr-o moarte ce s-a identificat cu tăcerea absolută:

„Tăcerea. Era aceeaşi tăcere, în ziua plecării, în curtea marii sinagogi care servea ca loc de adunare. Turbaţi de furie, jandarmii militari, cu pană la chipiu, goneau în toate direcţiile, scoteau răcnete şi loveau bărbaţi, femei, copii, nu atât ca să le facă rău, cât să le frângă muţenia. Dar mulţimea tăcea. Nici un ţipăt, nici un geamăt. Rănit la cap, un bătrân se sălta de jos, cu o expresie rătăcită. Cu obrazul podidit de sânge, o femeie mergea fără a-şi încetini pasul. Nici un suspin, nici un vaier. Nici măcar pruncii nu plângeau. Desăvârşita tăcere din ultimul act. Evreii ieşeau din scenă. Pentru totdeauna." *(Le chant des morts,* p. 153-l54) Şi iată de ce povestirea cea mai caracteristică a deportării evreilor, pentru că cea mai „intolerabilă" în adevărul ei nud este aceea a tăcerii — şi a morţii — lui Mendelă, copilul evreu în vârstă de cinci ani, povestire depănată de Michael în *La Ville de la chance* şi pe care nu o poţi asculta fără să plângi, ca Luis, ori fără să simţi, ca Vasili, nevoia irezistibilă de a sparge ceva în bucăţi. Ea este caracteristică pentru şase milioane de morţi evreieşti, deoarece fiecăreia dintre aceste morţi i s-ar potrivi începutul poveştii lui Mendelă, aşa cum a narat-o Michael: „Eroul povestirii mele nu e nici frica, nici ura, e tăcerea." (p. 130)

Uneori însă, şi acesta este cazul în *l'Aube,* dintre aceste şase milioane se detaşează cei mai apropiaţi, cei mai lesne identificabili, părinţii, fraţii şi surorile, prietenii, Dascălul, iar când aceştia spun: *Noi suntem tăcerea* (p. 104), nu mai este foşnetul difuz al vreunui acompaniament sonor din culise, ci se conturează o dezbatere, dezbaterea existenţială, dusă punct cu punct, scenă cu scenă, între tânărul şi nefericitul Elişa şi aceste tăceri întrupate în nişte fantome. Jumătatea acestei povestiri e construită pe acest dialog între erou şi o ceată de morţi silenţioşi.

În aproape toate celelalte povestiri, decantarea se face încă şi mai precis: nu mai sunt nişte milioane, nici nişte duzini de fiinţe tăcute care sunt împinse în avanscenă, ci nişte indivizi, personaje în înţelesul cel mai tehnic al termenului, jucând un rol, iar câteodată rolul hotărâtor în peripeţia povestirii. „Tăcutul" în temniţa din *La Ville de la chance,* Gregor, dar şi Gavriel, din *Les portes de la forêt,* Baruh-cel-mut, dar şi Katriel, din *Le mendiant de Jérusalem,* ţin cu toţii de această categorie, fără a se putea decide dacă sunt ei reali sau fictivi, dacă tăcerea lor este fiziologică ori mistică. Tăcerea lui Gregor e, fără doar şi poate, tăiată din ţesătura realului deoarece, în intrigă, luni şi luni de-a rândul, Gregor o face pe mutul în încercarea de a-şi salva viaţa de evreu hăituit: „E simplu, de acum înainte şi cât o să ţină războiul, tu rămâi mut. Pentru mine, pentru tine, pentru toată lumea. Uiţi toate vorbele. Înţeles?" (p. 74) Iar în temniţa din *La ville de la Chance,* tăcerea „tăcutului" este, de asemenea, o tăcere reală, căci — e una dintre descoperirile făcute de Elie Wiesel şi care îi îngăduie să transpună tragic tema deşertului în tema temniţei — prizonier şi tăcere nu mai fac decât una. Legaţi laolaltă cum sunt, lanţurile tăcerii sunt mai greu de spart decât lanţurile întocmite de gâde: „...Saint-Exupéry vorbeşte pe undeva despre tăcerile deşertului şi le enumeră. El ar fi putut să le compare cu acelea ale prizonierului. Numărul lor este nesfârşit. Tăcere mânioasă, calmă, plină de ură, de resemnare, tăcere încrezătoare, bănuitoare, tăcere revoltată, disperată, batjocoritoare, umilită, umilitoare. Ajung a mă recunoaşte. Nu ştiu ce gândiţi — ştiu însă cum o gândiţi: în major sau în minor disting tonul, culoarea, climatul cugetărilor voastre..." (p. 150)

Dar sunt Gavriel, Katriel, Baruh, altceva decât nişte simboluri? Sunt ei personaje sau mesageri, nişte fiinţe vii sau nişte semne? Ce contează! Decisiv este că totul depinde de tăcerea lor. Prin tăcerea lui Gavriel, Gregor află că imposibila soluţie este de „a salva lumea eliminându-se verbul... Numai că tăcerea inspiră teamă." *(Les portes de la forêt,* p. 217) O vorbă de-a lui Gavriel, un hohot de râs de-al lui Gavriel l-ar putea lămuri pe Gregor: „Să tragă ea frontiera între tine şi mine! Să adeverească ea că eu trecutul tău nu l-am visat, şi că pe al meu eu nu l-am trădat!" *{ibid.,* p. 231) Însă tăcerea lui Gavriel îl sileşte pe Gregor să priceapă că *pe judecători nu-i supui judecăţii (ibid.).* „Şi dacă eu eram cel mort, iar el supravieţuitorul? (p. 185). Dacă l-ar putea închipui pe Katriel ucis ori mut, atâta, totul ar deveni simplu: ar şti ce îi rămâne de făcut. Dar de una ca asta el nu e în stare" (p. 184) Nu e în stare, nu numai din slăbiciuni personale, ci pentru că, tocmai, Katriel nu este mut, el e doar tăcut: „Îmi place tăcerea, reluă Katriel. Dar, atenţie: nu toate tăcerile sunt pure. Nici rodnice. Unele sunt sterpe, malefice. Tatăl meu ştie să le deosebească lesne; eu, cu greutate. Există tăcerea care a premers facerea lumii; şi există aceea care a însoţit revelaţia pe muntele Sinai. Întâia a fost făcută din haos, din singurătate; a doua, din prezenţă, din febră, din plenitudine. Îmi place a doua. Îmi place ca tăcerea să aibă o istorie, prin care să se transmită. „Cu tatăl meu... cu soţia mea... mi se întâmplă să petrecem o seară fără a schimba o vorbă, şi totuşi, când ne ridicăm, ştim că ne-am spus totul". Prin intermediul tăcerii, Katriel şi David nu şi-au spus totul. Şi aceasta e pricina pentru care „dispariţia lui Katriel nu dovedeşte nimic, cu excepţia faptului că anumite poveşti n-au sfârşit. Şi nici început." (p. 185) Cât despre Baruh-cel-mut, „el pare a pune cerului întrebarea dacă îi este, în sfârşit, îngăduit să rupă tăcerea" (p. 182), căci de această îngăduinţă, respectiv interzicere, va depinde ca evenimentul din iunie 1967, adunarea exilaţilor la Zidul regăsit să fie, da sau nu „reînvierea începutului şi a sfârşitului." (p. 179) Astfel, inelul nu se va putea închide (p.178) decât prin aventura tăcerii.

## REZISTĂ *BIBLIA* ÎN IADUL DE LA AUSCHWITZ?

Fără a se forţa gândirea lui Elie Wiesel, fiecăreia dintre aceste trăsături ale tăcerii i s-ar putea găsi o notă corespunzătoare pe claviatura *Bibliei.* Dar la ce bun să se risipească timpul cu nişte exerciţii de literatură comparată ori cu o căutare de izvoare? Asupra *Bibliei,* Elie Wiesel se repede din plin, din moment ce conotaţia tăcerii nu mai este doar filozofică sau umană, ci implică, indiferent sub ce formă — şi, dacă te uiţi de aproape, sunt acolo toate formele imaginabile în acelaşi timp — *realitatea teologică a Tăcerii lui Dumnezeu.* Atunci, dialogul dintre Elie Wiesel şi *Biblie* e continuu, dar avem de-a face cu unul dintre acele dueluri supreme, pe viaţă şi pe moarte, o luptă pe pământ, dar una din care norii de pulbere zboară până-n cer: partenerii nu se vor descleşta mai înainte de a fi obţinut unul de la celălalt dreptul de a pieri ori datoria de a binecuvânta. În Regatul *Bibliei,* opera lui Elie Wiesel operează o revoluţie copernicianã, una dintre cele mai tulburătoare din câte au fost încercate vreodată.

Dacă Marcion i-a livrat lui Satan, în întregime, *Vechiul Testament,* dacă Nietzsche a spart Tablele Legii, operând răsturnarea tuturor valorilor biblice, Elie Wiesel e vehement faţă de eroii biblici şi vrea să-i ducă înspre ultima limită pe care dânşii, în *Biblie,* şovăie s-o treacă, s-o atingă, ba chiar, uneori, s-o întrezărească. Printre aceşti eroi, nimic mai firesc decât prezenţa victimelor suferinţei şi punerilor la încercare, Abraham şi Iov, devenite ţinte ale mâniei lui Elie Wiesel, precum şi prezenţa lui Dumnezeu,

deoarece El este profund implicat în peripețiile lor. Acestor trei Ființe le cere Elie Wiesel, simultan, socoteală, căci, prin tergiversările lor, prin eşecurile lor, prin renunțările lor, Abraham, Iov şi Dumnezeu au contrafăcut Adevărul. Ei au obligat *Biblia* să povestească nişte istorii care nu rezistă la confruntarea cu realitatea. Ei au compromis grav pozițiile deținute de Dumnezeu şi, respectiv, de Om într-o aventură care este cu mult mai completă, mai misterioasă şi mai adevărată în *Istorie* decât în istoriile *lor.* Acestor istorii le aruncă Elie Wiesel sfidarea de la Auschwitz. Rezistă *Biblia* în iadul de la Auschwitz? Da, ea rezistă, cu condiția ca eroii biblici să se debaraseze în sfârşit de complexele lor şi să accepte primejdioasa, dar ineluctabila responsabilitate a Ființei lor reale.

După cum se vede, nu către o schimbare marcionică a semnului tinde Elie Wiesel, nici către o răsturnare nietzscheană de valori: ceea ce el cere este, în acelaşi timp, imposibilul şi necesarul. Fidelitatea lui Dumnezeu față de Ființa dumnezeiască şi fidelitatea omului față de Ființa omenească, iată aici o exigență necesară. Însă, de asemenea, întruparea acestei duble fidelități în nişte situații biblice, o exigență imposibilă — căci aceste situații au fost trăite odinioară, o dată pentru totdeauna, şi nici un fel de Să Fii nu îi va mai face pe Abraham, nici pe Iov, nici pe Dumnezeu diferiți de aceia ale căror firi şi comportamente ne-au fost relatate de *Biblie.* Tragica măreție a operei lui Wiesel constă în disperatul efort de a face *Biblia* să spună — confruntată cu Auschwitzul — ceea ce *Biblia* nu poate spune, deoarece lucrurile spuse de ea au fost spuse pe când Auschwitz nu exista încă. Iar emoția dureroasă a primelor povestiri ale lui Elie Wiesel ține, în mare parte, de rămăşagul situării Cuvântului ca martor al Aushwitzului în miezul unei Cărți ce, la limită, nu poate decât să tacă.

## „AKEDA" DE-A-NDOASELEA

În virtutea logicii acestei tensiuni, strădania lui Elie Wiesel trebuia să înceapă, aşadar, cu *La nuit.* S-a subliniat deja că această primă povestire de Wiesel este, de la un capăt la altul, o *re-scriere a* „Akedei", în lumina opacă a Nopții de la Auschwitz. Acolo, un Tată şi un Fiu merg către jertfire, înzidiți în Tăcerea lui Dumnezeu. Iar povestea se citeşte ca una dintre numeroasele variante ale „Akedei", cu care ne-a obişnuit Kierkegaard de la *Teamă şi Cutremurare* încoace. Numai că, la Wiesel, povestea „Akedei" este, deodată, ca arsă de pârjolul realității. Nu mai este o poveste făurită de fantezia unui poet ori a unui filozof; nu mai este nici povestea biblică. Este realitatea de la Auschwitz: aşa ar trebui să figureze povestea în *Biblie,* dacă, în *Biblie,* „Akeda" nu ar fi o poveste, ci, dintr-odată, ieşind din cadrul lor literar, făcând praf structurile liturgice şi hieratice aflate în *Sefer Tora,* Abraham şi Isaac s-ar ivi în fața noastră, şiroind de sudoare, de sânge, beți de viață şi duhnind a moarte, şi ne-ar înhăța de gât ca să ne întrebe nu: *Da' unde-i berbecul?,* ci: *Da ' unde-i Dumnezeu?*

*Talmudul* cunoaşte aceste vorbe ale *Bibliei,* violent-scânteietoare ca fulgerul, ce țâşnesc deodată din învelişul lor grafic şi aprind lumea. Flacăra uneia dintre ele, odinioară, a pârjolit mortal un copil *(Haguiga* 13 a). Iar dacă Hanania ben Hizkia ben Gurion făcu o opoziție violentă proiectului de a se „ascunde" în viitor un text atât de primejdios, cei ce îngropaseră copilul pârjolit vor fi gândit că ar fost mai cuminte, într-adevăr, să se sustragă lecturii şi cugetului o vorbă atât de incandescentă, ba chiar, încă mai cuminte, că ar fi fost preferabil să rămână o vorbă nedezvăluită nicicând.

*La Nuit,* de Elie Wiesel, face parte din categoria acestei iviri explozive. Nicidecum din categoria revoltei, iar din aceea a blasfemiei cu atât mai puțin. Este un exorcism al *Bibliei* prin provocarea Realului.

Dacă „Akeda" fusese reală — iar noi ştim, acum, prin Auschwitz, că nişte „Akedot" reale există — atunci, pentru Abraham şi Isaac, lucrurile se vor fi petrecul aşa cum sunt ele relatate în *La nuit.*

Atunci, din capul locului, va fi fost o „Akeda" de-a-ndoaselea: nu un părinte ducându-şi fiul la jertfire, ci un fiu ghidând, târând, purtând la sacrificiu un tată bătrân, care nu mai putea. Atunci se va fi verificat acest dat existențial, făcând să existe mai multă disponibilitate, mai multă energie, mai multe resurse în tânărul Isaac decât în Abraham, moşneagul. Atunci, Abraham se va fi frânt de mai multe ori, de-a lungul drumului, spunându-i lui Isaac: „Nu mai pot! Să ne oprim! Lasă-mă să mor aici!" Isaac, însă, va fi desfăşurat comori de fantezie şi de eroism ca să găsească ulcica de apă, coltucul de pâine, vorba alinătoare mulțumită cărora Abraham să-şi poată urma urcuşul până la piscul muntelui Moria.

Atunci, pe mai departe, va fi fost o punere la încercare *adevărată,* fără semn, nici la început, nici la sfârşit, pentru a marca drumul. Atunci, va fi fost *La nuit,* aceea în care Abraham şi Isaac, vor fi mărşăluit, fără a şti nici pentru ce, nici la ce, pur şi simplu fiindcă a nu mărşălui era cu neputință, fiindcă ordin de marş fusese dat, fiindcă existau SS-işti, bice, câini, şi toți, toate, cu de-a sila, întrețineau marşul. Dacă s-ar fi ivit o răspântie între Hebron şi Moria, îngăduind o alegere strâmtă între două drumuri cu direcții contrarii, Abraham şi Isaac s-ar fi hotărât pentru o cale, renunțând la cealaltă, fără a şti nici pentru ce, nici la ce, fără a zări nici un foc pe culmile către care unul sau altul dintre drumuri ducea, optând la întâmplare şi şuşotindu-şi unul altuia: *Numai de nu ne-ar părea rău,* aşa cum avea să li se întâmple tatălui şi fiului din *La nuit* în momentul când decid să se lase evacuați din Auschwitz (pe care ruşii aveau să-l elibereze două zile mai târziu) pentru a se lăsa târâți la Buchenwald (unde tatăl urma să moară).

Atunci, mai presus de toate, sacrificiul va fi avut loc *de-adevăratelea,* iar unul din cei doi protagonişti murea, fără îndoială Isaac, deoarece el era cel hărăzit să fie victima, dar poate, de asemenea, Abraham, precum Tatăl din *La nuit,* căci atâta cumplită năpastă nu putea decât strivi ce mai rămăsese viață într-un Abraham copleşit. Dar, neîndoielnic, amândoi ar fi fost dați morții, precum tatăl din *La nuit,* şi precum fiul, de asemenea, fiul despre care ultimele rânduri ale istorisirii povestesc că, dorind, într-o zi, după eliberare, deci la sfârşitul punerii la încercare, să se vadă în oglinda atârnată pe zidul din față, *din adâncul oglinzii, un hoit îl contempla.*

Ori altceva, ceva încă mai groaznic decât această moarte s-ar fi petrecut, căci există un soi de balsam într-o moarte împărtăşită de două ființe care se iubesc, fie că una se află la căpătâiul celeilalte în clipele din urmă, fie că trec împreună pragul neființei. Dar li s-ar fi putut întâmpla lui Abraham şi lui Isaac ceea ce i se întâmplă lui Rabbi Eliahu şi fiului său, în *La nuit* (p. 142-l44), ca unul să-i scape celuilalt, ca Isaac să dea bir cu fugiții pentru a se descotorosi de tatăl său, iar Abraham, precum Rabi Eliahu, să-şi caute zadarnic fiul, zgâriind zăpada ori nisipul, *pentru a-i regăsi cadavrul. Fără rezultat,* osândit să meargă *singur,* de acum încolo până la capăt.

Atunci, în sfârşit, Dumnezeu ar fi, şi El mort în punerea la încercare, iar fraza s-ar scrie tot atât de simplu, tot atât de inexorabil, precum se citeşte ea în *La nuit. Da unde-i Dumnezeu?* Ne întreabă Abraham şi Isaac...

*Unde-i? Uite-l — spânzurat colo, de ştreangul acela...* Stranie evocare a Patimilor, cu deosebire, profundă cât abisul, că totuşi nu Dumnezeu e cel ce stă pe Cruce, ci un mic copil evreu nevinovat, şi că acesta, peste trei zile, nu o să învie.

## A SUPRAVIEȚUI ÎNSEAMNĂ A-I TRĂDA PE CEI MORȚI

L-am menționat, mai adineauri, pe Kierkegaard. Dar el nu e cel dintâi care a redactat pasionante variațiuni pe tema din „Akeda". Înaintea lui, o făcuseră Maeştrii evrei ai *Midraşului,* sădind în sufletul lui Abraham nişte chinuri şi nişte controverse vrednice de acelea pe care Kierkegaard le va evoca mai târziu. Unul dintre ei imaginează altceva: cum că, în cea de a treia zi, atunci când Abraham şi Isaac sunt *deja salvați,* Satan, dezamăgit de a fi fost frustrat de izbândă, vine în fuga mare la Sara, rămasă la Hebron: „Ştii tu, Sara, ce s-a întâmplat? Ai tu habar de ce au plecat bărbatul tău şi fiul tău, lăsându-te singură şi neliniştită? Abraham, soțul tău, tocmai l-a ucis pe Isaac, fiul tău, la porunca lui Dumnezeu, după cât se pare. Uite, o să vină îndată să-ți aducă cenuşa băiatului pe care l-a ucis..." Şi, sub povara durerii de neîndurat, Sara moare, aşa cum stă scris imediat după povestea „Akedei" *(Gen.* 23,2): *Sara muri la Hebron, iar Abraham veni s-o plângă şi s-o jelească...* Astfel, ca şi Elie Wiesel, Rabi Tanhuma nu putea suporta ideea ca „Akeda" să aibă loc fără ca vreunul dintre protagonişti să cunoască moartea, chiar de va fi fost un protagonist din afară, precum Sara, murind *după ce* drama îşi va fi atins fericitul ei deznodământ. Aceste *pieiri-după-aceea,* zadarnice, dar cât de frecvente, s-au multiplicat şi ele datorită Auschwitzului, iar Elie Wiesel în opera sa, le-a consacrat pagini răscolitoare. Ele garantează „Akeda" împotriva ficțiunii. Ele o fac să participe la proba realității. Ele ne reînvață acest adevăr, atât de dur, pe care Elie Wiesel îl repetă într-un neobosit *perpetuum mobile,* şi anume că, la limită, *a supraviețui înseamnă a-i trăda pe cei morți.* Cum i-ar fi putut supraviețui Sara lui Isaac, fără să-l trădeze? Şi cum, la limită, orice supra-viață poate fi altceva decât o trădare laşă?

## MAI FERM, PE CALEA REVOLTEI, DECÂT IOV

Cât despre Iov, Elie Wiesel îl interpelează cu mai multă duritate decât pe Abraham. Şi este firesc, căci acest om trădat de Dumnezeu *{Plaidoyer pour les morts,* p. 199) nu e oare simbolul a *şase milioane de oameni, toți numiți Iov,* şi care, pe deasupra, mai *sunt trădați de semenii lor, ceea ce este, într-alt fel, încă şi mai grav?* În fond, când te gândeşti la *Cartea lui Iov, fiecare supraviețuitor al Holocaustului ar fi fost în măsură s-o scrie (Le Juif errant,* p. 130), şi din această pricină *Cartea lui Iov,* mai curând decât „Akeda", este breviarul revoltei omului de la Auschwitz.

Căci, conform textualității biblice, Abraham, el unul, nu L-a pus în cauză pe Domnul Dumnezeu. A avut încredere. A acceptat. Aşa că numai prin ocolire, scurt-circuitând poziția lui Abraham sau modificând imaginar textul istorisirii, revolta îl poate atinge pe Dumnezeu.

Iov însă, el unul, a cutezat. În goliciunea literală a Cărții biblice, el se ridică împotriva lui Dumnezeu, îi cere socoteală, îl ocărăşte, îl învinuieşte. E de-ajuns să i se *repete* gesturile şi vorbele pentru a se şti ce este de făcut şi de zis când se pune la cale o revoltă împotriva lui Dumnezeu.

Dar pentru ce Iov, la un moment dat, a bătut în retragere? Pentru ce, şi dânsul, s-a supus? Să fi fost durerea lui mai puțin ascuțită, grămada lui

de gunoi mai puțin grețoasă, jalea lui mai puțin absolută pe motiv că, după o prea îndelungată tăcere, îl îneacă Domnul într-o mare de vorbe, din care Iov nu pricepe o iotă, dar strict nici una? Şi, când veni vremea „restituirii", nişte „copii noi" îl puteau consola pe Iov de pierderea crudă, absurdă şi fără de vină a „primilor săi copii"? Nu simțea Iov că, pentru veşnicie, memoria omenească şi limbajul omenesc vor conserva dintrînsul imaginea tipică a *Dreptului ispăşitor,* niciodată pe aceea a *Dreptului repus în drepturi?* Nu înțelegea el că „restituirea" finală nu era decât o trăsnaie pe lângă suferința lui dinainte, un *happy end* de duzină care, nici ca dreptate, nici ca logică, nu era în stare să-i „compenseze" nici praful de pe tobă?

Iov este, prin urmare, revoltatul biblic care rămâne de căruță. El a pierdut ocazia de a merge până la capăt şi a-L încolți pe Dumnezeu în ultimu-I ungher. E lucrul pe care i-l impută, cu duritate, Elie Wiesel.

Fiindcă, la Auschwitz chiar, tânărul deportat evreu credincios şi practicant se simte, întrutotul natural, *de partea lui Iov:* „Unii vorbeau de Dumnezeu, de căile Sale tainice, de păcatele poporului evreu şi de slobozirea lui viitoare. Eu contenisem cu rugăciunile. Cum îl mai retrăiam pe Iov! Nu renegasem existența Sa, însă de dreptatea Sa absolută mă îndoiam." *(La nuit,* p. 76) De Roş Hasana, în halucinanta atmosferă a unei slujbe mortuare într-un lagăr al morții, Eliezer refuză să se roage: „Astăzi, nu mai imploram. Să gem, nu mai eram în stare. Mă simțeam dimpotrivă, foarte puternic. Eu eram acuzatorul. Iar acuzatul: Dumnezeu." *(La nuit,* p. 109) De Iom Kipur, refuză să postească: „Nu mai acceptam tăcerea lui Dumnezeu. Lipăindu-mi supa din gamelă, legam acest gest de actul revoltei şi al protestării împotriva Lui şi îmi ronțăiam, iac-aşa, colțul de pâine..." *(La nuit,* p. 11).

Dar, a doua zi după Auschwitz, pe durata acestor prea lungi Zori şi a acestor prea lungi Zile-de-după „restabilire", Michael, cel „scăpat teafăr" de la Auschwitz, eroul din *La ville de la chance,* refuză să accepte ca lucrurile să rămână aşa. El, cel mereu şi încă *de partea lui Iov,* este exasperat să vadă că, împreună cu Iov, nu se poate merge mai departe (p. 66-67):

„Îşi căuta Dumnezeul, Îl hărțuia. O să-L găsesc eu, îşi zicea. Şi n-o să-I meargă, cu mine, atât de uşor cum i-a mers cu Iov. Cu mine, partida o să fie afurisită. Nu mă bagă El în sperieți, Nu mă intimidează.

Michael n-o mai slăbea cu Iov. Revoltătorul ăsta biblic n-ar fi trebuit să se supună. În ultimul minut, ar fi trebuit să ridice capul, să scuture pumnul, să scoată un țipăt răsunător, de refuz la adresa unei Justiții transcendente şi inumane, la care suferința nici măcar nu clinteşte talgerul balanței.

Eu n-aş înghiți una ca asta, îşi zicea Michael. Eu L-aş întreba: ce vrea să însemne jocul ăsta de-a v-ați ascunselea pe care îl joci cu imaginea Ta? Ai să-mi spui că l-ai creat pe om ca să-l pui la încercare; asta nu explică nimic. Şi apoi prea e lupta inegală, şi, în sfârşit, nu o explicație cer eu, ci un răspuns limpede, dintr-o bucată, întocmit pe înțelesul oamenilor!"

## STRUNELE TĂCERII VIBREAZĂ LAOLALTĂ

Acest răspuns, limpede şi dintr-o bucată, nu va veni, este evident, pentru că un asemenea răspuns, tocmai, nu poate fi întocmit pe înțelesul oamenilor. Fireşte, nu pentru a-l exprima în forme definite şi definitive, ci ca să i se sugereze formele în infinita gamă de sclipiri sub care se ascund, trebuie să se recurgă la celălalt limbaj omenesc, la tăcere iar aceasta este ceea ce cheamă şi explică, în opera lui Elie Wiesel, tăcerea *de la urmă,*

precum şi tăcerea *de la început.* La început, Dumnezeu era tăcere, Noapte, Moarte. Nu mai prejos este El la urmă, căci *Dumnezeu, el unul, nu s-a schimbat (Les portes de la forêt, p. 206);* oamenii însă sunt cei ce s-au schimbat, vibrația ontologică a tăcerii lor, care conteneşte a fi solitară, monologală şi egoistă. Struna umană a tăcerii face să vibreze o alta, iar oamenii învață, deodată, că *tăcerea în doi este mai densă şi, uneori, mai profundă decât tăcerea de unul singur (L'aube,* p. 69). Atunci, se pot angaja luptele, deoarece *în doi izbânda este posibilă (Les portes de la forêt,* p. 206), şi, chiar dacă nimeni n-ar putea ieşi victorios, esențialul e ca asemenea lupte să fie resimțite drept nişte *bătălii la vârf (ibid.* p. 209).

Intr-una din aceste bătălii la vârf se avântă Gregor, încăierat cu Rabinul în paginile finale din *Les portes de la forêt,* fremătătoare precum Lupta lui Iacob cu Îngerul. Va izbuti Rabinul să biruie tăcerea lui Gregor, acea tăcere călită în anii când Gregor a trăit cu adevărat ca surdul şi ca mutul, acea tăcere ce şi-a însuşit tăcerea lui Gavriel şi, odată cu ea, tăcerea tuturor victimelor pe care Gavriel le întruchipează, *până la groaznica tăcere, plăpândă şi sfâşietoare, care a încleştat gura copiilor în ora morții lor?* (p. 28). Nu, Rabinul nu va izbuti aceasta, măcar şi pentru simplul fapt că ținta Rabinului nu e să preschimbe tăcerea în cuvânt, ci *să nu se mai teamă de tăcere, să accepte că, eliminându-se verbul, se poate salva lumea* (p. 217), să facă, aşadar, tăcerea să vibreze, deoarece *nu vorbele contează, nu de ele are sufletul nevoie ca să se schimbe-n cântec* (p. 214). Iată *sfidarea tăcerii* aşa cum o lansează Rabinul, sfidare ce nu-i face rabat tăcerii nici una dintre virtuțile ei ucigaşe, devreme ce, ivindu-se din străfunduri de tăcere, ruga, dansul, cântarea sunt nişte țipete şi nişte pumnale:

„Un Om ce merge spre moarte cântând este fratele celui ce merge spre moarte luptând. Cântecul de pe buze face tot atâta cât pumnalul din pumn. Iau acest cântec şi îl fac al meu. Ştii tu ce tăinuieşte? O să-ți spun: un țipăt, un pumnal. Aparențele au propria lor adâncime, care nu are nimic de-a face cu adâncimea. Tu vei veni la sărbătorile noastre, ne vei vedea dansând, cântând şi bucurându-ne. Cu furie dansează Hasidul, dar şi cu bucurie, bineînțeles. Asta e felul său de a proclama: Tu nu vrei ca eu să dansez, cu atât mai rău, voi dansa; îmi iei orice motiv să dau glas cântării, ciuleşte urechea, voi cânta minciuna zilei, şi adevărul nopții, şi tăcerea amurgului, da, toate, pe rând; tu nu te aştepți să mă bucur, te surprinde bucuria mea, ei bine, ea este aicea, suie, nu va conteni să suie: lasă-te în voia ei şi va ajunge mai sus de creştetul tău." (p. 209-210)

Se vede: a crede ori a nu crede în Dumnezeu, chestiunea aceasta nu are sens pe planul retras al tăcerii-sfidare. Ceea ce este esențial e a crede ori a nu crede în om. Chemarea şi răspunsul la chemarea Altuia crează miracolul. Precum în Cartea biblică, Iov din cel de-al 20-lea secol este, la urma urmelor, retrimis aproapelui, întru lucrare: rugându-se pentru celălalt, Iov este repus într-ale sale (42,10). Neîndoielnic, e tâlcul scării aduse de înger lui Iacob, a doua zi după luptă, scară prin care totul se clădeşte, însă pe care arhitectul o dă la rebut atunci când totul părea clădit, gata. În aceste vibrante pagini din *Les portes de la forêt,* Elie Wiesel îi smulge Tăcerii substanța întremătoare a lucrării mesianice. Dintr-odată se regăseşte legătura *dintre moarte şi veşnicie, dintre cuvânt şi veşnicie* (p. 236) şi, ca şi Elie pentru propriul său părinte *(Le chant des morts: La mort de mon père),* Gregor regăseşte singurele cuvinte ce pot spune mai mult decât o poate spune Tăcerea: cuvintele kadişului, „acest atât de frumos şi de mişcător cânt închinat dispăruților, dar unde moartea nici măcar nu figurează, această afirmare solemnă marcată în acelaşi timp de măreție şi de seninătate, prin care omul îi redă lui Dumnezeu coroana divină şi sceptrul divin".

## O REALITATE FĂRĂ CUVINTE

Cu toate astea, Elie Wiesel nu se lasă înşelat de retorică, nici îmbătat de poezie, fie ele puse în slujba celor mai nobile dintre cauzele omeneşti. Aceste evadări mistice nu ar fi cumva nişte evadări către artă, iar suflul lor artistic nu o fi ecoul construcţiilor artificiale exersate de amicii lui Iov? Nu cumva Elie Wiesel este atras către aceste perspective prin simplul fapt că el este scriitor, iar ale sale scrutări în temeiul *Cărţii lui Iov* se datorează faptului, la fel de simplu, că, după Auschwitz, cartea aceasta *a ajuns la modă?* Sunt întrebări pe care Wiesel şi le pune cu muşcătoare franchețe *(Le chant des morts,* p. 130) şi el învață, în contact cu un Dascăl misterios şi exigent, că aceste reconstrucţii postume ale lui Iov nu sunt, nici ele, altceva decât literatură *(ibid).* Pentru a te măsura cu Abraham şi cu Iov trebuie ca sfidarea să vină de altundeva decât dinspre tărâmul artei.

La limită, trebuie ca sfidarea să vină de altundeva decât dinspre Cuvânt, căci *limbajul prea le drege pe toate (Le chant des morts,* p. 200). Acest altundeva, care să nu tină nici de tărâmul ficțiunii, nici de domeniul limbajului nu poate fi decât realitatea, însă o realitate fără cuvinte, o realitate impregnată de o tăcere care, singură, permite darea în vileag a Adevărului din interiorul realului, aşa cum, în *Biblie,* Ieremia nu putea detecta autenticul Adevăr decât prin tăcere.

Într-o primă manifestare, contactul dintre sfidare şi Elie Wiesel capătă contur în fiecare an, în ajunul celei de a optsprezecea zile a lunii Şvat, când el se întreabă dacă, da sau ba, va recita kadişul unui orfan pentru moartea ce i-a fost sustrasă Tatălui său, Şlomo ben Nissel *(La mort de mon père,* din *Le chant des morts).* Nu mai e vorba despre ficțiune, ci de întrebarea ascuțită pusă de o viață care, în calitatea sa de supraviețuire, negreşit că trădează pe cei morți. În neputința sa, Elie recită kadişul, repetând gestul lui Gregor. Însă ceea ce, pentru Gregor, e scos pe o pagină care, în caz extrem, poate fi ruptă şi înlocuită printr-o pagină nouă, unde s-ar povesti că, dimpotrivă, Gregor nu s-a rugat, ceea ce, pentru Gregor, este imaginat doar, pentru Elie este *un gest ireversibil,* angajamentul unui Iov care, mâine, va fi neîndoielnic în stare să dea înapoi şi să nu mai repete ce a spus, dar care astăzi, în cea de-a optsprezece zi a lunii Şvat, nu e în stare să procedeze astfel încât kadişul să rămână nerostit. Această energie a faptului *ireversibil* este cea resimțită de Elie Wiesel în cea de a doua sfidare lansată de viață — existenței sale de supraviețuitor: evenimentul din mai-iunie 1967, angoasa unui nou Auschwitz, Războiul de şase zile, strângerea poporului evreu în jurul Zidului regăsit.

## IZBĂVIREA IERUSALIMULUI PRIN TĂCERE

E bine că Elie Wiesel a surprins evenimentele pe viu şi că *Le mendiant de Jérusalem* a fost compus şi publicat sub impactul lor nemijlocit. În acest fel se va fi marcat elementul ireductibil din şiragul evenimentelor pe care nimic nu le va mai modifica, nici adumbri, nici aboli vreodată. În solemnitatea lor de granit sunt comparabile evenimentele din mai-iunie 1967 cu acelea de la Auschwitz. Nu pentru că unele ar fi compensația celorlalte se reunesc ele, ci pentru că timpul nu va putea vreodată ştirbi nici semnificația unora, nici semnificația altora, nici dialectica legând între ele cele două semnificații, chiar de vor fi fost, la limită, absurde amândouă.

În fapt, „soluția" propusă prin *Le mendiant de Jérusalem* rămâne vagă

plutire obținută din nuanțe şi sugestii. Desigur, *inelul se închide, sfârşitul se uneşte cu Începutul şi îl îndreptăţeşte* (p. 178). Desigur, către Zid urcă nu numai Cei Vii, *bărbați, femei, adolescenți, de toate obârşiile, vorbind toate graiurile, având toate îndeletnicirile* (p. 178), ci şi Cei Morți, cele şase milioane, *prieteni, rude, vecini, toți morții oraşului, toate oraşele moarte din țintirimul care, odată, fusese Europa.* Toți se fac pelerini *şi iată-i, la atemporal ceas de seară, invadând Templul căruia îi sunt, totodată, şi sămânță de pârjol, şi paznici. Îndeajuns de sprinteni, îndeajuns de trufaşi ca să accepte a părăsi lumea asta, s-au întors la ea de departe, de foarte departe, pe deasupra acoperişurilor şi a stelelor, întorşi dintr-alt timp, dintr-alte căminuri, ca pentru a trăi, totodată, reînvierea începutului şi aceea a sfârşitului. Nimic n-ar putea să-i țină în loc, nici măcar voința care îl ține încătuşat pe Mesia* (p. 179).

Desigur, iarăşi, în ambianța acestei duble învieri, totul părea în sfârşit reconciliabil şi, de ce nu? — reconciliant. Halucinantele întrebări puse de-a lungul veacurilor, de la Abraham la Iov, de la Iov la Raşi, de la Betar la Worms, de la Worms la Chişinău, de la Chişinău la Auschwitz, nu găsesc nişte tot atât de halucinante răspunsuri? Dansul lui Gregor din *Les portes de la forêt,* iată-l reîncepând, tresăltat, extatic, dar el nu mai ține de literatură şi nici de egocentrismul episod al unui ins făcut fărâme: acesta este dansul şi acesta este cântecul unui întreg popor, în carne şi în oase, real, înaintea Zidului regăsit în inima Ierusalimului, iar *acest cântec umple piața, umple oraşul, umple toată țara.* Căci bătrânul care dansează cu mai multă vigoare, cu mai multă frenezie decât toți ceilalți, *cine-i? Poate că e regele David. Poate Abraham. Sau Katriel. Ori, mai ştii? Mesia* (p. 177). Şi, în această confuzie răscumpărătoare, „Akeda" îşi află, şi ea, răscumpărarea. Ea nu mai este *de-a-ndoaselea.* Iat-o, dreaptă, sieşi restituită, conformă cu optica teologiei clasice: „Unde l-am văzut pe acest preot militar care păşeşte cu o *Tora* în brațe? L-ai crede un logodnic în ziua când îşi duce iubita la altar. Şiroind de lacrimi, el spune o rugăciune şi sună din Şofar. Iar mie mi se năzare că şi cornul provine de la berbecul jertfit chiar aici, în urmă cu trei mii de ani, de către un tată copleşit de credință şi iubire, iar acel tată este, şi dânsul aici, de față. Dar preotul ostaş? Nu cumva o fi îngerul ce s-a milostivit de Abraham şi l-a salvat, salvându-i fiul? Dacă da, e pentru că, pentru că, pentru o dată, Dumnezeu este de partea slujitorilor Săi, de partea nebunilor".

Desigur, tot pasajul de mai sus este adevărat, însă, pe de altă parte, tot pasajul de mai sus nu este adevărat. Nu din pricina acestui Dacă, grație căruia deasupra întregii scene planează ipoteza visului, a halucinației, a nebuniei, astfel încât dimensiunile realului şi cele ale imaginarului se încrucişează până într-acolo că li se încurcă semnele într-un mod inextricabil *(Cineva plânge şi nu-s eu acela. Cineva plânge şi acela sunt eu,* p. 177). Nu, această contra-zicere permanentă nu răpeşte nimic realității unui eveniment ce fu, de la un capăt la celălalt, contra-dictoriu, în contracurentul Rostirii oamenilor, al rostirii istoriei, al rostirii lui Dumnezeu. Ceea ce face ca evenimentul să nu fie adevărat, la nivelul adevărului plat şi clasic pe gustul filozofilor, al psihologilor şi al teologilor, este că evenimentul nu e adevărat decât prin Tăcere, acea Tăcere pe care Elie Wiesel o împrumută *predicatorului ambulant,* celui ce posedă cuvântul, mânuieşte cuvântul, celui ce este profesionist şi amator al cuvântului, celui a cărui vocație şi al cărui destin — numele lui o indică - e să colinde, cuvântând, lumea. Aici, în momentul acesta, în fața Zidului regăsit al Ierusalimului, ce cuvânt va aduce el, cărui cuvânt îi va rupe el peceții, pe care cuvânt o să-l dezvăluie el? Să-l ascultăm, în sfâşietorul paradox al frazei lui Elie Wiesel: *Ştiu acuma cine-i, nici o greşeală nu mai e cu putință;*

*este predicatorul ambulant aducând pretutindeni tăcerea de care e nevoie, acolo unde e nevoie, în clipa când e nevoie* (p. 180).

DA' UNDE-I SFÂRŞITUL?

Acest *hic et nunc* al Tăcerii este ceea ce umple de realitate evenimentul. Şi aceasta e pricina pentru care evenimentul — chiar şi acest eveniment mesianic — nu e un sfârşit; e, şi dânsul, un mister, desigur, *un mister al binelui,* însă unul *nu mai puțin neliniştitor decât acela al răului. Unul nu îl înlătură pe celălalt* (p. 187). *Şi Katriel a existat, poate,* dar nu l-a urmat pe Cerşetor şi *poate că, deci, nu a existat,* iar *Cerşetorul,* eroul cărții, cel al cărui nume figurează în titlu asociat cu numele Ierusalimului, ştie să aştepte, deoarece nimic nu este încă hotărât şi *este vorba de a continua.* Iar învierea începutului şi învierea sfârşitului nu se petrec *odată,* cum ni se sugera în toiul evenimentului. Ultima vorbă a cărții este o vorbă — cernită: e vorba *începutul.* I-a fost smulsă vorbei care o însoțea, sfârşitul. La urma urmelor, *poveştile, ca şi ființele, au toate acelaşi început.* Fie, dar iată-ne readuşi la întrebarea din „Akeda", pe care noi o socoteam rezolvată. Nu mai este, ca acolo, *Da' unde-i berbecul?* Nici *Da' unde-i Dumnezeu?* ci *Da' unde-i sfârşitul?*

**Tăcerea şi Posibilul**

Sfârşitul?

Păi, dacă Țara a fost făgăduită, sfârşitul a fost, şi dânsul, făgăduit? Dacă făgăduința biblică a Pământului îngăduie — de ce nu? obligă — să se identifice paşii istoriei la Ierusalim cu nişte paşi mesianici, dacă istorica strângere laolaltă a risipiților şi a morților din Surghiun împrejurul Zidului regăsit, după iunie 1967, nu poate fi decât o izbucnire a Cuvântului biblic, rupând o Tăcere de milenii, să însemne asta că sfârşitul se întrupează, că istoria a ajuns la cap de linie şi că Tăcerea, în absolut, a fost biruită?

Desigur, gândirea evreiască, la rândul ei, a imaginat câteodată un catharsis final, o plenitudine în punctul Omega, îngrămădind asupră-i rămăşițele infinite ale anterioarelor eşecuri şi reunindu-le într-o figură radios eternă aşa cum, sub acțiunea magnetului, s-ar concentra pilitura într-un câmp magnetic. A visat şi ea la o cheie dătătoare de sens, bună să descrie sensul dizarmoniei şi al tăcerii istoriei. A întocmit şi ea temele supraviețuirii sau ale redeşteptării, pentru ca să şteargă cu buretele ori, măcar, să domolească inexorabila duritate a tăcerii absolute pe care o constituie moartea, să-i compenseze irevocabila şi ireversibila realitate prin utopiile lumii de dincolo.

Totuşi, să ne grăbim s-o spunem: astfel de imagini, de visuri, de teme nu alcătuiesc, în sânul cugetării evreieşti, nimic dogmatic şi, mai ales, nimic esențial. Din moment ce esențialul se află în joc — iar acest esențial se descoperă, adesea, la întâlnirea obstaculară dintre iudaism şi creştinism, obligând fiecare dintre cele două doctrine biblice a se recunoaşte în stimulatoarele dar ineluctabilele lor deosebiri — din moment, spun, ce esențialul se află în joc, iudaismul post-biblic îşi aminteşte de rădăcinile lui biblice, regăsindu-şi propriul geniu în această *radicală* reluare a sinelui din universul biblic.

## GENEZA ŞI EXODUL, NIŞTE RISCURI ETERNE

*Or, în universul ebraic al Bibliei,* nici pomeneală de vreun Omega, pentru bunul motiv, mai întâi, că nu e nici pomeneală de vreun Alfa. Nu cu prima literă din alfabet începe *Biblia* ebraică, ci cu cea de a doua literă, cu *Bet — Bereşit.* Odată cu Geneza, nu istoria este cea care începe: este paruzia unei istorii deja mature, comportând resturile, poate rămăşiţele, dar, de asemenea, germenii stimulatori şi, mai cu seamă, realităţile definitiv pierdute ale unui Alfa anterior. Nici un punct Omega nu se poate fuduli că ar duce cu el al istoriei tot, deoarece el nu poate avea în vedere, la celălalt capăt, decât un punct secund: punctul originar îi va scăpa mereu, poate fără întoarcere, poate, de asemenea, pentru că Alfa nu va apărea — nu va putea să apară — decât după Omega. De la A la Z, istoria biblică rămâne, în concepţia evreiască, deschisă. A nu este începutul, ci anteriorul. Iar Zet nu este sfârşitul, ci deschiderea. Marea declaraţie evreiască este că Omega nu e nici sfârşitul, nici centrul, nici cotitura hotărâtoare. Ultima literă a alfabetului ebreu este *tav,* indicator al *viitorului persoanei a doua,* aşadar trimitere la omul chemat către un viitor infinit deschis. Un meta-Omega este oricând posibil, nimeni neputându-i nici prevedea, nici prezice vraja cea nouă. Ceea ce revine la a spune că, la limită, Omega nu va veni niciodată, tot aşa cum, la celălalt capăt, Alfa nu a apărut nicicând. La cele două porţi opuse ale istoriei, intrarea rămâne liberă, iar ieşirea, de asemenea. Geneza şi Exodul sunt nişte riscuri infinite şi eterne. Viaţa şi moartea, aceste geneze şi aceste exoduri ale insului şi ale colectivităţilor, în toate momentele istoriei lor, cunosc şi ele diagrama respectivă.

Mărturia *Noului Testament* ar fi de ajuns, fără îndoială, pentru a pune în lumină organicele legături ce trimit tema christologică a învierii lui Iisus la credinţa fariseică a învierii trupurilor, fără a se mai pune la socoteală numeroasele pasaje din *Vechiul Testament* care, cu mult înaintea apocalipsei lui Daniel, afirmă înălţarea din Şeol[64], întoarcerea la viaţă a osemintelor descărnate. Rămâne însă faptul că saducceii, care, în ceea ce îi priveşte, contestau învierea erau, şi dânşii, tot evrei. Rămâne faptul că, între *Vechiul* şi *Noul Testament,* unul dintre dezacordurile majore e alcătuit din maniera în care se vorbeşte acolo de moarte, nu despre ideea morţii, ci despre moartea fizică a indivizilor umani. Sunt acolo două tonalităţi radical opuse, căci, în *Noul Testament,* morţile vrednice de a fi povestite sunt morţile violente, patimile, muceniciile, felul cum au pierit Ioan Botezătorul, Iisus, Ştefan, Pavel; acolo sunt nişte ieşiri din scenă agresive, care retează elanul vieţii, care beau literalmente sângele tineresc al vieţii, nişte răpuneri ce ipostaziază eşecul vieţilor şi cheamă, în chip necesar, o supra-viaţă. Totul, în *Noul Testament,* se petrece ca şi cum din aventura umană nici n-ar fi venit veste — demnă de vreo poveste — cu fiinţe ajunse la moarte prin deplina pârguire a vieţii, cu închiderea ochilor Patriarhilor, ai Mamelor, cu stingerea lui Miriam, şi a lui Aaron, a lui Moise, a lui David, cărora *Vechiul Testament* ştie să le povestească odihnirea cu aceeaşi reţinută emoţie pusă în istorisirea vieţii lor.

## A MURI CÂND VINE MOARTEA

Prin această simplitate în faţa morţii, prin noţiuni ca *sătul de zile,* ce cheamă moartea aşa cum toamna îşi cheamă frunzele, ori *s-a adăugat la*

[64] Şeol, lăcaşul morţilor, uneori asociat cu iadul (n.tr.).

*poporul său,* expresie ce situează moartea aproape de viață aşa cum umbra se situează în apropierea luminii. *Vechiul Testament* ebraic nu se opune doar *Noului Testament* creştin, ci ansamblului utopiilor letale antice, acelora ale Egiptului, ca şi acelora ale Mesopotamiei, ale Greciei şi ale Indiei. Iudaismului post-biblic îi place să revină la izvoarele sale biblice, câteodată abandonate pentru a le fi substituite altele, mai puțin conforme, din punctul de vedere al originalității, cu geniul său. În amplul peisaj al unei doctrine evreieşti refractare dogmatismului, noțiuni ca viață dincolo de trup, ca înviere, ca lumea de apoi îşi au, desigur, locul, însă ele sunt întregite de o concepție cu totul diferită, gata să renunțe la lumea de apoi, la înviere şi la viața de dincolo de trup, pentru a pune accentul tonic, mai întâi, apoi accentul unic, pe caracterul *pământean îngăduit* vieții[65].

*Accentul tonic?* Îl simți cum ezită în chiar miezul gândirii fariseice, totuşi atât de fidelă temelor învierii şi lumii de apoi. În tratatul principiilor (farisiene), rabi Iacob declară (IV, 22): „Mai frumoasă este o oră de căință şi de lucrări în lumea de aici decât toată viața lumii de apoi; şi mai frumoasă este o oră de beatitudine în lumea de apoi decât toată viața de pe astă lume". Desigur, balanța e bine cumpănită în această apreciere a valorii reciproce dintre două lumi, însă câtă îndrăzneală de gândire în însăşi formularea primei ipoteze! Ce?! O oră bine folosită pe astă lume ar contrabalansa toată viața lumii de apoi! Nu înseamnă, la limită, să iei în considerare, cu sânge rece, ipoteza ca viața de pe pământ să-şi fie sieşi de ajuns, fără drept de apel şi fără „judecata de pe urmă"? S-ar spune că rabi Iacob se situează pe linia unei tradiții pe care, chiar la începutul aceluiaşi Tratat al Principiilor (1,3), cu trei veacuri mai înaintea lui rabi Iacob, un alt rabin, Antigon din Sokko, o exprima în felul următor: „Nu fiți precum sclavii care îşi slujesc stăpânul cu intenția de a primi o plată, ci fiți precum sclavii ce îşi slujesc stăpânul cu intenția de a nu primi nici o plată — şi singură teama de Cer fie asupra voastră". Aceste doctrină a dezinteresării etice va lua o asemenea extindere în gândirea evreiască, încât o va obliga pe aceasta din urmă să renunțe integral la orice utopie a remunerației sau a sancțiunii. În măsura în care noțiuni precum viața dincolo de trup, înviere, lume de apoi se corelează fatalmente dialecticilor mântuirii sau damnării, Paradisului sau Infernului, refuzul celor din urmă ar antrena în chip necesar renunțarea la cele dintâi. Nu mai este accentul tonic pus pe caracterul pământean îngăduit vieții, ci accentul unic. Nu trebuie să i se ceară lui Dumnezeu ceea ce El nu are. Dumnezeu dă viața. Alege viața! Acest dar *(Gabe),* spune Samson Raphael Hirsch, este o datorie *{Aufgabe).* Fă-ți datoria: în ea este centrul, şi tot în ea sunt periferiile vocației omeneşti.

Deja, filozofia teologică a lui Moise Maimonide exprimă aceste idei cu o forță ce i-a intimidat pe nu puțini dintre contemporanii săi Concepția lui austeră despre o respectare total dezinteresată a uzanțelor — respectare numită de el slujire din iubire — face, la limită, inutilă lumea de apoi, iar Maimonide lămureşte, pe şleau, cum stau lucrurile. Încă mistica evreiască, hasidismul mai cu seamă, pune accentul unic pe aici — jos, transfigurându-l într-un *Aici-Sus.* Nimic mai înălțător ca ruga Rabinului hasidic pentru copilul bolnav al unei văduve sărmane: „Acest copil trebuie să moară, răspunde Cerul". Dar Rabinul revine la atac. „Acest copil trebuie

---

[65] În original: „l'accent unique sur *l'icité* de la vie". Substantivizarea şi articularea adverbului *ici* (aici), plus apropierea omografică a vocabulei care a rezultat de adjectirul *licite* (permis, îngăduit, licit) demonstrează cu câtă seriozitate „lejerul" calambur se poate pune în serviciul unei idei majore, dacă este elaborat de măiestria unui André Neher (n.tr.).

să moară, răspunde iarăşi Cerul" Rabinul insistă. „Dacă te mai rogi. răspunde Cerul, copilul se va lecui, tu însă, tu, vei fi irevocabil lipsit de partea ta din lumea care va să vină". Rabinul se roagă, copilul se face bine, iar Rabinul îşi strânge învăţăceii pentru dansul mistic al Bucuriei supreme: de acum încolo, încredinţat că îi este dat a muri de tot când vine moartea, Rabinul va putea sluji lui Dumnezeu cu o desăvârşită dezinteresare! Dacă îl iubesc pe Dumnezeu, afirma Beşt, ce nevoie mai am de o lume viitoare?[66]

A muri de tot când vine moartea — nu numai pe culmea unei vieţi roditoare, în toamna plenitudinii, ci pe câmpul de luptă al unei existenţe stâlcite de suferinţă, copleşite de accidentul fără noimă, frustrate de primăverile dintâi când îi era lumea mai dragă, aşa se prezintă tema gravă pe care, în Evul Mediu, o propune *Sefer Hassidim,* sprijinindu-se pe acel verset din *Cartea lui Iov* în care noi am zărit cheia luptei omului împotriva tăcerii Răului demoniac: „Chinuitoarele nenorociri descumpănesc omul? Atunci, el să le facă faţă în felul cavalerilor care pleacă la război pentru a-şi dovedi curajul şi care, pentru nimic în lume, n-ar lua-o la fugă dinaintea spadei. Le-ar fi ruşine să fugă. Ca să nu fie laşi, de aceea ţin ei piept în bătălie, lăsându-se răniţi şi ucişi, ştiind prea bine că, pierind în luptă, nu vor primi de la Seniorul lor nici un fel de plată. Nu o spune oare şi Iov, în *Biblie? (Iov,* 13, 15): *Chiar de-ar fi să mă ucidă Dumnezeu, nădăjduiesc în El.* Da, îl voi sluji, de-ar fi să nu mă aleg cu nici un fel de plată".

Acest eroism auster şi cavaleresc acceptă, cu viziera deschisă, suferinţa şi moartea, ca pe nişte înfrângeri fără nici o nevoie de compensaţie, deoarece miza este dincoace de înfrângere; miza se află în însăşi lupta vieţii, şi nu pretinde să afle decât în ea însăşi atât însufleţitoarele flamuri, cât şi inevitabilele stăvili, astfel încât până şi din ciocnirea cu stavila obtuză a morţii să poată ţâşni, liberă ca o scânteie, flamura speranţei.

## NĂDĂJDUIRE, NU SALVARE

Căci această speranţă se iveşte din singurătate completă, absolută. E o speranţă literalmente eşuată, aşa cum eşuează plutele naufragiaţilor în derivă. Nimic nu îi poate salva. Ei înşişi renunţă să lanseze vreun S.O.S. Ei ştiu că, de pe acum, Domnul i-a uitat. E o nădăjduire contrară oricărei evidenţe, nădăjduirea lui Iov, la versetul 15, capitolul XIII din Cartea sa, când trage să moară pe grămada lui de gunoi; nădăjduirea lui Ezechiel, martor la o înviere în capitolul XXXVII al cărţii sale, în vreme ce soaţa lui, care a murit, e moartă de-a binelea încă de la capitolul XXIV şi, de înviat, ea nu învie; nădăjduirea lui Ieremia, cântând veselia şi izbăvirea pe stâncile şi recifurile ce sfărâmă biata sa viaţă de prigonit şi de deportat. Exemplul lui Ieremia este ilustrativ pentru ruptura tipologică dintre *Vechiul* şi *Noul Testament.* Nu, Ieremia nu este „tipul" lui Hristos, căci speranţa cântată de el, atât de minunat cântată în capitolele numerotate de la 30 la 33 ale Cărţii sale, este speranţa unei Vineri sfinte despre care ştie că nu-i va cunoaşte nicicând clopotele dimineţii de Paşte. În limbajul evreiesc dintr-al XIII-lea secol, este nădăjduirea martirajului fără de miracol, căci, fără doar şi poate, persecuţiile tragice din vremea Cruciadelor, rugurile fumegânde şi masacrele, acele persecuţii lungi, interminabile, cărora nimic nu permitea să li se prevadă încetarea, toate acestea i-au inspirat autorului lui *Sefer Hassidim* imaginile cu un relief atât de pronunţat; în transpunerea evreiască a celui de-al XX-lea secol, este nădăjduirea de la Auschwitz.

---

[66] Cf. Martin Buber, Werke, vol. III, p. 168.

*Nădăjduire,* iar nu *Salvare:* alternativa este, cu sobrietate, pusă de Elie Wiesel *(Les portes de la forêt,* p. 211) şi este fondamental ca alegerea să se producă, iar gândirea să fie de partea nădăjduirii, iar nu de partea salvării.

## NICI UN SFÂRŞIT FĂRĂ DE URMARE

Omul nu ar fi nicidecum etern, iar libertatea lui nu ar fi nicidecum absolută; omul, pentru a reveni la formularea lui Hermann Broch, comună tuturor cititorilor *Bibliei,* nu ar fi *după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu* dacă, într-un moment oarecare al aventurii lui, al vocației lui, ar trebui să întâlnească punctul Omega, unde „totul ar fi săvârşit". Tocmai pentru că el este etern, nu există pentru om nici salvare, nici refugiu, nici odihna războinicului. Vocația omului fiind de a fi provocat (Mergi înaintea Mea, îi spune Dumnezeu lui Abraham, *Gen.* 17,1), această provocare aruncă omul, fără de răgaz, în eternitatea spatiilor şi duratelor virgine, încă nedefrişate de nici o lucrare divină. Omului îi revine să le  însămânțeze ca să pregătească recoltele Domnului. Pe aceste țarini reînnoite fără contenire, semințele şi recoltele sunt tot atât de infinite ca însuşi Infinitul. „Pace nu e!" strigă deja Profeții *(Ier.* 6,14; 8,11), ei ştiind că pentru a rămâne trează a fost creată conştiința omenească, şi că denaturarea cea mai gravă a ființei omeneşti rămâne somnul. Cum s-ar putea concepe ca, la sfârşitul timpurilor, făgăduința făcută omului să fie aceea a beatitudinii somnului? Dacă există o lume ce va să vină, este tot ca omul, acolo, să lucreze, conchide cu mândrie întâiul tratat al *Talmudului,* cel al Binecuvântărilor *(Berahot* 62 a). Nici o stare de repaos pentru cel Drept: viața lui întreagă, cea de pe pământ şi aceea, ipotetică, a lumii de apoi, e un itinerar perpetuu din lucrare în lucrare *(Ps.* 84, 8) şi *până în ziua următoare sfârşitului timpurilor.*

Căci mesianismul evreiesc este exact mesianismul care refuză să accepte un sfârşit al timpurilor fără urmare. Originalitatea doctrinei mesianice evreieşti ține de aceste porți deschise infinitului. Gândirea evreiască ştie, mai întâi, că evenimentul mesianic nu este *decisiv,* că el nu constituie Evenimentul prin excelență. Ca şi pentru lumea ce va să vină, se stabileşte o balanță care nu întotdeauna face ca talgerul să se închine în favoarea lui Mesia: „Dacă eşti pe cale să sădeşti un măslin şi ți se vesteşte sosirea lui Mesia, ne învață Rabi Iohanan ben Zakai, isprăveşte mai întâi de sădit măslinul, şi abia pe urmă du-te să-l primeşti pe Mesia". Isprăvirea, săvârşirea se află în lucrarea de sădire, iar nu în Mesia. Dar, mai presus de orice, gândirea evreiască estimează că nici un Mesia nu va deține vreodată, în mâinile sale, cheile de încuiere a istoriei. Şi trebuie a se da acestei metafore, a încuierii istoriei, dubla sa semnificație: căci se înțelege mai bine, printr-însa, refuzul evreiesc al christologiei. A încuia istoria presupune, la un prim nivel, a închide porțile în mod definitiv, a face ca „toată lumea" să părăsească scena, ascunzând cheile sub ştergător. Ar însemna să insulți evreimea, socotind că aceasta va fi fost comprehensiunea ei raportată la mesajul christologic al *Noului Testament.* Nu aveau evreii, sub ochii lor, spectacolul continuării lumii? Nu le explica apostolul Pavel, aşa cum explica şi neevreilor, că această continuare făcea parte integrantă din mesajul Mântuitorului? Acesta venise pentru a acționa asupra istoriei într-alt sens: a o face să-şi împlinească orbita, rotirea-i strălucind spațiile şi timpurile de la un capăt la celălalt, fără rest de umbră, dacă nu de mister.

Iată ce au refuzat Evreii în mesajul creştin: obliterarea Restului. Ceea ce contează în iudaism este incompletul şi, prin aceasta, necurmata

întoarcere a omului — şi a lui Dumnezeu — la nişte sarcini cu atât mai hărtuitoare astăzi cu cât, ieri încă, ele erau imprevizibile, iar mâine, fără îndoială, ele vor fi perimate. În primăvară, se seamănă. În toamnă, se recoltează. Dar nici o toamnă nu seamănă cu altă toamnă, nici o primăvară — cu altă primăvară. Şi flecare pretinde o strădanie nouă.

## ŞANSA UNUI ROD PÂRGUIT

Dar câteodată, din primăvară până-n toamnă, sămânța moare iar toamna în van îşi aşteaptă recolta. Apare eşecul. Boabele acelea înroşite sunt ele simple deşeuri, răscumpărarea negativă a lucrării, prețul de plătit răgazului de nădăjduire şi mecanismului său izbăvitor? Fiecare atom de tăcere este oare şansa unui rod pârguit, după frumoasa formulă a lui Louis Lavelle?

Gândirea evreiască este printre cele dintâi laboratoare angajate într-o atare perspectivă, asupra căreia zăboveşte bucuros. Nici un palier de depăşire nu poate fi atins fără ca, în prealabil, ceva să nu fi fost expus şi sfărâmat; nici un salt nu se poate realiza fără ca un spațiu să fi fost devorat; nici un edificiu nu se poate consolida fără ca să i se umble, mai întâi, la osatura lăuntrică. Natura se pliază acestei legi cu deplina râvnă oarbă a docilității ei: dacă grăuntele nu moare, nimic nu urmează... Nu există fecunditate în ou fără ca sămânța să fi putrezit; nu există ghiont vital întru naştere fără ca mitra să se sfâşie. Într-al XVI-lea secol, Maharalul din Praga arată în ce fel istoria dă ecou naturii: nu e construcție fără ruină; nu e înălțare fără cădere; nu e creştere progresivă către stările superioare fără eroziune prealabilă, internă şi continuă. A trebuit ca, o primă oară, Templul să se prăbuşească, pentru ca, din ruinele lui, să se ivească un al doilea Templu, de o mai înaltă demnitate. Şi a trebuit să se prăbuşească acest al Doilea Templu ca să se poată nădăjdui în demnitatea, încă şi mai înaltă, a celui de Al Treilea Templu. Ernst Bloch exaltă, cu emoție, victoria militantului asupra morții. Torturile prin care trece revoluționarul în beciurile Gestapoului nu sunt compensate prin nici un recurs la transcendența vreunei lumi de dincolo: acest om ştie că va muri cu totul. Pentru el, ca pentru Ieremia, Aleluia se opreşte la Vinerea mare, clopotele de Paşti n-o să le mai audă. Dar el mai ştie că lupta lui nu este zadarnică şi că societatea, mai dreaptă şi mai liberă, din anul 2000, îi va culege roadele... Este izbânda asupra morții de martir. Strângerea laolaltă împrejurul Zidului din Ierusalim şi, deja, înălțarea Statului Israel, pot, în acest sens dialectic, să apară drept roadele Nopții de la Auschwitz.

## NĂDĂJDUIREA ESTE ÎN CEI PATRU COȚI AI TĂCERII

Însă, într-un mod cu mult mai profund, gândirea evreiască pune accentul pe caracterul *subit* al tăcerii şi a ei depăşire, pe dialectica polilor contrari, indefinit înlănțuiți în expresia simultană a dramaticei lor întâlniri. Nădăjduirea se află în „cei patru coți" ai tăcerii, în timpul şi în spațiul înfrângerii. Ea îi împărtăşeşte şi pâinea, şi mizeria; ea îi este şi însoțitorul şi dublura. Perechea aceasta nu operează nici divizarea istoriei într-un înainte de şi un După, nici împărțirea lumii într-un Aici-Jos şi un Acolo-Sus. Componentele perechii le recrează în comun, în fiecare moment şi în fiecare loc al aventurii de care au parte.

## ÎNFRÂNGERE ŞI NĂDĂJDUIRE SE CITESC ÎN ACEEAŞI VORBĂ

Câțiva termeni cheie ai limbii ebraice luminează viu această polaritate fundamentală a înfrângerii şi a nădăjduirii. Ambivalența lor, câtuşi de puțin artificială, respectă, până la buche, spiritul doctrinei evreieşti.

*Căința lui Dumnezeu* este, cu siguranță, una dintre noțiunile ce introduc în *Biblie* tema eşecului în forma sa cea mai ascuțită. Ideea unei căințe divine pare atât de intolerabilă încât ea este adesea respinsă de *Biblia* însăşi *(Num.* 23,19 — / *S am* 15,29). Dar trebuie să se cedeze în fata evidenței. Dumnezeu *se căieşte* că a creat omenirea *{Gen.* 6,6); El *se căieşte* că i-a osândit pe Ebrei *(Ex.* 32,14); El *se căieşte* că l-a ales pe Saul *(Sam.* 15, 11). În limbajul ei antropomorfic, *Biblia* pune intenționat, pare-se, în termenul *căință* tot ce acesta îi sugerează imaginației omeneşti: regretul, decepția, lehamitea, brațele lăsate în jos dinaintea *eşecului.* Or, termenul ebraic pentru exprimarea acestei căințe este *nehama,* iar acest termen desemnează căința, dar, de asemenea, şi simultan, *consolarea.* Adică atitudinea contrară precedentei, stăpânirea de sine în fața eşecului, voința, energia, mâinile puse la treabă, nădăjduirea. Astfel înfrângerea şi nădăjduirea nu sunt două momente separate ale lucrării divine; ele sunt reciproc inerente, ca doi poli opuşi, iar unul şi acelaşi termen exprimă simultaneitatea lor, în aşa fel încât, în textul biblic, înfrângere şi nădăjduire se citesc în aceeaşi vorbă, se prind în aceeaşi balama a aventurii.

Iar această simultaneitate a eşecului şi a speranței în Dumnezeu se regăseşte de partea omului, marcată egal prin ambivalența unuia şi aceluiaşi termen — *azav* — ce semnifică, totodată, *abandonul şi culegerea.* Nici un interval de anotimp între lansarea semințelor şi strânsul recoltei. Cele două mişcări sunt simultane. Când omul biblic spune: *Sunt abandonat,* el spune în aceeaşi clipă şi prin intermediul aceluiaşi cuvânt: *Sunt re-cules.* Completa părăsire şi aducerea în hambar se leagă, nu prin efectul compensator al timpului ce trece şi aduce vindecarea, ci prin dialectica lăuntrică a relației lor de nezdruncinat.

Ca virtuoz al limbii germane, Margarete Susman a transpus în chip magistral, această temă ebraică în câteva rânduri din cartea sa despre Iov (p. 164), pe care noi nu vom încerca să le traducem, tălmăcirea neputând fi decât repetarea exegezei verbului *azav,* pe care tocmai am făcut-o: „Nie ist Liebe anderes als *Heimsuchung.* Indem Gott sein Volk sucht, wie er Hiob sucht, sucht er es heim, heim zu sich".

## NĂDĂJDUIREA ESTE ÎN RISC ŞI ÎN TĂCEREA SA

Maharalul din Praga a adus argumente temei, excavând, în ultimul verset al Psalmului 126, o fenomenologie a lacrimilor şi a râsului. Ce înseamnă a plânge? A plânge e totuna cu a semăna. Ce înseamnă a râde? A râde e totuna cu a recolta. Uitați-vă la omul acela care merge plângând. De ce plânge? Fiindcă el cară în brațe povara semințelor pe care le va vârî în pământ. Şi iată-l revenind cu bucurie. De ce râde? Fiindcă el duce în brațe snopii recoltei. Râsul, iată recolta palpabilă, plenitudinea. Lacrimile, iată însămânțarea, iată efortul, iată riscul, iată sămânța expusă secetei, prăpădirii, spicul amenințat de grindină ori de uragan. Râsul, iată vorbirea. Lacrimile sunt tăcerea.

*Poate* că, în toamna viitoare, pâine va ieşi din brazda aceea. Poate că, asemenea, vor veni seceta şi grindina, poate că n-au să mai fie decât putregai şi moarte. Ce contează! Ce contează, devreme ce fapta are loc. Esențialul nu stă în recoltă, esențialul stă în însământare, în risc, în

lacrimi. Nădăjduirea nu stă în râs şi în plenitudine. Nădăjduirea stă în lacrimi, în risc şi în tăcerea lor.

Nu aceasta este proiectarea, într-un moment-spațiu concret al vieții cotidiene, a lui *Poate,* al cărui ritm ne însoțeşte încă de la începutul analizei noastre?

## REALITATEA CORECTATĂ PRIN POSIBIL[67]

Noi am întrezărit, foarte de timpuriu tema *Posibilului* în nesiguranța extremă a pro-logului silențios, anterior oricărei creațiuni. Noi am regăsit-o în riscul asumat de Creator la echiparea omului cu tăcuta amețeală a libertății. Abraham, Moise, Iov, Ezechiel, Martirii, cu toții — fiecare în felul său — au făcut să basculeze Realitatea înspre Posibil, spunând DA, fiecare în felul său, dimensiunilor tăcute ale viitorului-infinit.

O întâlnirăm cu prilejul altor cercetări, efectuate ca preludii ale celor pe care le-am întreprins, de atunci, în privința tăcerii, Oare, în filigran, tema Posibilului nu traversează filozofia *Talmudului* de la un capăt la altul? În cărțile noastre despre Ieremia, despre Maharalul din Praga, în studiul nostru consacrat Oamenilor în fața Eşecului, Posibil ne apăruse ca vorba cheie a gândirii evreieşti[68]. Magiştri şi Rabini plâng deasupra versetelor biblice — acestea sunt lacrimile tăcerii în fața lui *Poate, Kulehai ve-ulai!* Într-un dialog patetic cu Dumnezeu, care îi oferă posibilitatea să reînceapă istoria lumii de la zero, fără a-i putea garanta că, de astă dată, lumea va fi dusă la bun sfârşit, Rabi Eleazar strigă: *Kulehai ve-efşar, tot vălmăşagul ăsta pentru un Poate!*

## TOT VĂLMĂŞAGUL ĂSTA PENTRU UN POATE!

*Da, tot acest vălmăşag pentru un Poate!* Intuirea fulgerătoare a situației o are Elie Wiesel, cel ce scrie în *ks Portes de la forêt* (p. 217): „noi am crezut că tragedia constă în faptul că posibilul este cu neputință. Fals. *Imposibilul e cu putință,* iar aceasta e tragedia".

Aceasta este tragedia la care luăm parte, atunci când ne lăsăm cuprinşi de tăcerea din *Biblie.* În maniera unei fugi, două teme se întrepătrund, fiecare în căutarea celeilalte, neizbutind să se întâlnească şi, cu toate acestea, condamnate la o inseparabilă însoțire. Originalitatea fiecăreia dintre temele fugii constă în tonalitatea ei: în gama *majoră,* una; în gama *minoră,* cealaltă. După cum se insistă pe una sau pe alta dintre cele două tonalități, intenția tematică se modifică în întregime. Dar, oricare ar fi tonalitatea apărând în forte, cealaltă persistă în surdină, fără a se lăsa vreodată înăbuşită. *Biblia* introduce Tăcerea în discordanța întregitoare dintr-o fugă: *Poate.*

## DISCORDANȚA ÎNTREGITOARE DINTR-O FUGĂ

*Poate* în gamă *minoră,* mai întâi, *Kulehai ve-ulai;* iată scepticismul dureros, incertitudinea penibilă, pesimismul singurătății. Totul este cu

---

[67] În original, cu un sensibil plus de vigoare provenind din „radiografia etimologică" a celui de-al doilea termen: *l'être corrigé par le Veut-être,* (n.tr.).
[68] A. Neher, *L'echec dans la perspective juive. În Les hommes devant l'échec,* P.U.F., Paris, 1968.

putință, însă, *poate,* nimic nu se va realiza. Este amărăciunea lui Iona în fata căinței lui Dumnezeu: totul era anunțat, totul era propovăduit, totul era spus pentru ca Ninive să dispară — iar Ninive a fost salvată! Mai grav, este strigătul dureros în fața limitei zărite brusc între posibil şi real, între vis şi înfăptuire, între intenție şi faptă. Reuniți toate condițiile cerute pentru ca procesul etic să se declanşeze, pentru ca fapta rea să provoace sancțiunea, pentru ca fapta bună să cheme răsplătirea, pentru ca din rău să se işte răul, iar din bine să înflorească binele: tot nu veți putea împiedica un grăunte de îndoială să blocheze, ba chiar să spargă mecanismul. *Kulehai ve-ulai!* Toate astea... şi poate! Mobilizați ansamblul energiilor umane şi divine, făceți-le să treacă la asaltul Justiției şi al Păcii, reluați lumea de la început şi reclădiți-o cum nu se poate mai bine — tot n-o să puteți evita accidentul sau zăpăceala care vă vor prăvăli strădaniile ca pe nişte castele din cărți de joc şi vor arunca lumea în derivă. Proclamați Cetatea radioasă a lui Mesia, tot nu veți putea înlătura îndoiala, pe care Dumnezeu şi profetul au împărtăşit-o, şi anume că toate astea sunt mult prea minunate ca să mai fie şi adevărate. Toate astea şi... poate?

Însă, şi invers, ca temă de fugă placată pe cele de mai sus, avem un *Poate* în gama majoră. Da, orice *poate* fi, totul este posibil; nimic nu e nici prea atroce ca să nu apară în lume şi în istorie, nici prea sublim ca să nu se realizeze în conştiință şi în fapte. Universul este infinitul câmp de posibilități, o forjă în care orice scânteie se poate ivi în nu se ştie ce clipă, în care orice industrie poate produce nu se ştie ce spadă atomică, dar în care, de asemenea, orice voință poate preface nu se ştie ce spadă într-un plug. *Poate,* pus în gama majoră, iată acel *Da* al Tăcerii, optimismul ei, potențialul ei, puterea ei, *koah* în ebraică, incomensurabila rezervă a Realității, inepuizabilul rezervor de forțe neutilizate şi pe care nici un vis nu ni-l interzice. Nu ne poate interzice de a le vedea utilizate mâine, *Kulehai ve-efşar! Poate,* în gamă majoră, iată triumful lui Ieremia asupra Casandrei, cel al lui Dumnezeu asupra lui Iona, cel al omului asupra lui Mesia. Căci Casandra nu poate suporta eşecul sumbrelor ei ghiciri: dacă Troia nu piere, Casandra e înfrântă. Dar Ieremia nu prooroceşte nenorocirea Ierusalimului decât pentru *a eşua* în proorocirea lui, pentru ca *viața-cu-putință* a Ierusalimului să fie mai tare şi ca *de profundis,* din adâncurile Cuvântului lui Ieremia, peste înfrângere, să urce Psalmul Nădăjduirii. La porțile Ninivei salvată prin căință, iată chiar lecția pe care Dumnezeu i-o dă lui Iona, al cărui suflet tânjea după nişte certitudini stereotipe, făcute praf şi pulbere prin fugara fugă a unui Poate.

## PRAGURILE DIVERGENTE ALE ACELEIAŞI UŞI

Tot astfel şi cu triumful omului asupra lui Mesia. *Aharit haiamim,* termenul biblic desemnând sfârşitul timpurilor, nu este totuna, în reala rază de acțiune a acestui termen, cu punctul final al istoriei, ci cu urmarea acestui sfârşit. Sfârşitul, şi el, se sparge, se risipeşte, eşuează; îl îmbrânceşte, cu succes, o nădăjduire ce nu şi-a pierdut respirația la sfârşit; ea s-a recălit în rezervorul inepuizabil al Existenței, regăsind acolo un nou suflu. În naufragiul final al fiecăreia dintre înfrângerile sale, tăcerea descoperă un pământ nou. Să conchidem odată cu Elie Wiesel *(Les portes de la forêt,* p. 59). „Aş vrea ca tu să ştii un lucru: există în separare acelaşi mister ca şi în întâlnire. În amândouă cazurile, o uşă se deschide. În cel dintâi, ea se deschide asupra trecutului; în cel de-al doilea, asupra viitorului. Uşa rămâne aceeaşi". Tăcerea, în *Biblie,* este pragul aceleeaşi uşi, prin care totul se separă şi totul se întâlneşte.

---